Ëè¿âñüêèé íàö³îíàëüíèé óí³âåðñèòåò ³ìåí³ Òàðàñà Øåâ÷åíêà
²íñòèòóò ïîë³òè÷íèõ ³ åòíîíàö³îíàëüíèõ äîñë³äæåíü ÍÀÍ Óêðà¿íè

ÅÒÍ²×ÍÀ ²ÑÒÎÐ²ß ÍÀÐÎÄ²Â ЄВРОПИ

Çá³ðíèê íàóêîâèõ ïðàöü

ÂÈÏÓÑÊ 13

Êè¿â
ÓÍ²ÑÅÐÂ
2002

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 13. – К.: УНІСЕРВ, 2002. – 110 с.

Редакційна колегія:
А.Г.СЛЮСАРЕНКО, д-р іст. наук (голова);
І.Ф.КУРАС, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
М.І.ГЛАДКИХ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

Адреса редакційної колегії:
01033, Київ, вул.Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
д-р іст. наук Г.А.СКРИПНИК
д-р іст. наук В.Н.СТАНКО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки”.
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Видання змакетоване і надруковане на обладнанні, наданому Міжнародним Фондом “Відродження"

© ÓÍ²ÑÅÐÂ, 2002

З М І С Т

Масакі УМЕБАЯШІ. Обрядовість Нового року в японській етнокультурі ***5***

Світлана ГАВРИЛЮК. Реконструкція пам'яток церковної архітектури Волині у другій половині XIX – на початку XX століть ***9***

Марина ГРИМИЧ. Теоретичний доробок "Комісії для виучування звичаєвого права України" ***13***

Віктор ВОЙНАЛОВИЧ. Тоталітарний режим і етноконфесійні об'єднання в Україні (друга половина 40-х – перша половина 60-х років XX століття) ***18***

Лідія МЕЛЬНИЧУК. Гончарство Поділля XIX – початку XX століття: історіографія проблеми ***22***

Мирослав БОРИСЕНКО. Радикальні концепції організації простору в тоталітарній культурі 1920-х років ***27***

Степан ДРОВОЗЮК. Питання національної свідомості селянства 20 – 30-х років XX століття в українській історіографії ***30***

Йосип ФЕДАС. Феномен українського вертепу ***34***

Андрій ТЕМЧЕНКО. Контекстуальна семантика числа три в українських замовляннях ***38***

Ірина НЕСЕН. Міфообрядовий аспект простору у весіллі Центрального Полісся ***41***

Олеся МАНДЕБУРА-НОГА. Народини: вірування, звичаї, обряди поліщуків (за експедиційними матеріалами) ***46***

Людмила СМОЛЯР. "Жіноче питання" в політичних партіях Наддніпрянської України початку XX століття ***51***

Катерина КОБЧЕНКО. Вищі жіночі курси в Києві в 1917 – 1920 роках ***55***

Ірина ПОНОМАРЬОВА. Етномовна ситуація серед греків українського Приазов'я ***59***

Марія ПАРАХІНА. Наукова спадщина Катерини Грушевської 20 – 30-х років XX століття ***62***

Олександр СІВЕР. Черкес (Кавказький горянин): формування літературного стереотипу ***67***

Оксана ГАЛЬКО. Календарні Різдвяні обряди бойків Карпат наприкінці XIX – першої половини XX століття ***72***

Ольга ФАБРИКА-ПРОЦЬКА. Лемки України: історія, культура, духовність ***76***

Олександр ЗАВАЛЬНЮК. Василь Біднов – професор Кам'янець-Подільського Державного Українського університету (1918 – 1920 роки) ***81***

Тетяна ШЕВЧЕНКО. Доми Товариства Ісуса, їх фундатори і благодійники на українських землях Речі Посполитої: 1572 – 1647 ***86***

Світлана ТРУХМАНОВА. Про підготовку кадрів радянських спеціалістів у 20-х роках XX століття. (На матеріалах подільських міст) ***93***

Андрій ЗАБЛОВСЬКИЙ, ***Масакі УМЕБАЯШІ***. Звичаї "саджати на лубок" та "убасте" в українській та японській етнокультурній традиції ***99***

МАТЕРІАЛИ

Олексій НИРКО. Ялтинський музей кобзарства Криму та Кубані ***102***

Світлої пам'яті Богдана ПЕВНОГО ***106***

НАШІ АВТОРИ ***108***

Масакі УМЕБАЯШІ
Японія

ОБРЯДОВІСТЬ НОВОГО РОКУ В ЯПОНСЬКІЙ ЕТНОКУЛЬТУРІ

У календарній обрядовості японців, як і багатьох народів Східної Азії, найперше місце належить Новому року, зустріч якого відбувається разом із зустріччю весни. Це не тільки одне з головних зимових свят, але й найважливіше свято взагалі, що має більше значення для народного життя, аніж , мабуть, усі інші свята, разом узяті. Не випадково в сучасній Японії саме на новорічний період припадає найбільша частина відпусток.

Барвисте, веселе новорічне свято японців завжди приваблювало до себе увагу. Відзначаючи розмаїтість новорічних звичаїв і обрядів японців, російський дипломат Григорій де Воллан наприкінці XIX ст. писав: "Кожна провінція святкує по-своєму Новий рік, і можна було написати цілу книгу, якщо описувати всі характерні звичаї японського народу".

Дійсно, для Японії завжди була характерна значна етнографічна строкатість, вдосталь локальних звичаїв і особливостей у всіх сферах традиційного життя. Це створює певні труднощі при вивченні будь-якого японського звичаю, тому, що загальнояпонські особливості виявлялися через безліч місцевих варіантів. Це стосується і святкування Нового року.

У різних областях Японії завжди була неоднакова питома вага заходів, що проводилися в рамках родини та в рамках селища в цілому. Наприкінці XIX – початку XX в. більш-менш загальними рисами сільського новорічного свята, точніше, циклу новорічних дійств, що розтягувався приблизно на два тижні, були моління Божеству року – Тосігамі – як удома, так і в місцевому храмі, узяття "молодої води" (вакамідзу) на новорічний ранок, "початок справ" (кото-хадзіме) на 2-й день нового року, "зустріч щастя" (фукумукае) на 3-й день; (торіоі), на 7-й день – обряд "семитрав'я" (нанакуса), на світанку 11-го дня – обряд "першої мотики" (кува-хадзіме), через півмісяця, тобто на 14 –15 день, – обряд "Свято вогню" (Тондо)[1].

Останній день кожного місяця називається в японців місока, а останній день року – о-місока, тобто "великий останній день місяця", чи о-цугоморі, тобто "великий перелом". Разом з ним починається весь цикл новорічної обрядовості.

Новорічне свято є свого роду психологічною межею. Вважалося, що до цього часу турботи, прикрості, неприємності, зв'язані з минулим роком, повинні закінчитися. Усі прагнули по можливості закінчити до Нового року більшість справ, щоб якнайменше залишалося турбот, що переходять зі старого року на новий.

Останній день старого року був заповнений безліччю турбот. У будинках закінчували готування до свята, усі намагалися розрахуватися з боргами, завершити невідкладні справи.

У префектурі Акіта, на півострові Ога, молоді хлопці виряджалися в солом'яні хламиди, постоли і маски "червоного диявола" і "синього диявола". У змові з господарями будинку, де були маленькі діти або ж молода невістка, вони страшно голосно стукали в двері, уривалися в будинок, не знімаючи взуття, розмахуючи паперовим віялом і стукали тесаком об діжку, яку тримав "синій диявол". У будинку вони виконували дикий танок, вимагаючи вина, яке їм негайно підносили, і вчиняли суворий допит з погрозами дітям чи невістці. Господар будинку їх заспокоював і запевняв, що діти чи невістка поводяться чемно. Звичай цей зберігся й дотепер.

Коли всі приготування вважалися завершеними, кожна родина збиралася разом. Новий рік, за уявленнями японців, неодмінно треба зустрічати в колі своєї родини. Під час цього свята, більш, ніж у будь-якому іншому випадку, "встановлювався" і "зміцнювався" зв'язок не тільки нині існуючих членів родини, але й попередніх та нинішніх поколінь, затверджувався "зв'язок часів"[2].

Поклоніння божеству Нового року

Після того як дзенькіт храмового дзвону ознаменовував прихід Нового року, спочатку молилися Божеству Нового року (Тосигамі), а потім божествам селища та іншим духам.

Перші події року – це "зустріч", "вітання" (мукае) Божества, чи Духа, Нового року. Його називали Божество Нового року, Дух Нового року (Тосігамі), Правда року (Тосітоку), Пан Новий рік (0-сьогацу-сан, Сьогацу-сан). Іноді між цими найменуваннями проводили розмежування: під Сьогацу-сан розумілося божество, що приходило з Новим роком у кожну родину, щоб пробути з нею два тижні і забезпечити на весь рік благодаттю, а під Тосітоку

© Масакі Умебаяші

чи Тосігамі – божество, культ якого в ці ж дні відправляється в сільському храмі. Відкіля приходив Тосігамі, єдиної думки не було. Загалом, переважно вважалося, що, як і всяке благо, він приходить зі сходу. В одних місцях думали, що він виходить з моря, в інших – приходить з гір. У ряді селищ, хоча в обрядових піснях він згадується як Бог з гір, "зустріч благодаті" (фу-кумукае) проводиться на березі бухти. Очевидно, в образі Тосігамі з часом контамінувалися різні божества стихій, яким поклонялися на початку року. У вигляді його, однак, ніяких інших атрибутів не збереглося, вони замінені пізнішими рисами: сандалії (гега) із соєвого сиру (тофу), капелюх з курильних свічок. Іноді Тосітоку (Тосігамі) уявляють одноногим.

Культ Тосігамі відправлявся протягом двох новорічних тижнів у кожному будинку, але де саме – це залежало від регіону. Найчастіше жертвоприношення йому виставлялися на тимчасовому вівтарі в токонома, іноді на загальному божнику (камідана), іноді на якій-небудь з інших полиць, яких досить багато в японському селянському будинку. Хоча звичайно це було видне місце, але є області в Центральній Японії, де культ Тосітоку (Тосігамі) відправляється в найбільш схованому місці – на туалетній поличці в спальні (не-ма-но нандо). Тут, однак, він відправлявся не тільки на Новий рік, але й 1-го і 15-го числа кожного місяця чи навіть щодня, особливо в період невідкладних польових робіт. Для інших областей Японії, утім, це було нехарактерно.

У Західній Японії, у префектурах Окаяма, Хіросіма і навколишніх областях, Тосігамі має також ім'я Молодий рік – Вакадосі. Тут святкування приходу Тосігамі було тісно пов'язане з польовою обрядовістю, прихід його відзначався на полі рисової розсади. Для нього виготовлявся в будинку тимчасовий вівтар, що споруджувався з двох солом'яних мішків з рисом. Після обряду Першої мотики (кува-хадзіме), символи Тосігамі переносили на розсадне поле. Японські етнографи думають, що тут з образом Тосігамі контамінувався образ божества поля. Оскільки в цій області Тосігамі сприймається не як одиничне божество, а як подружня пара, то, відповідно, й усе новорічне устаткування повинне бути парним.

У Центральній Японії, в історичній провінції Саніндо, що відповідає одній з найдавніших областей генезису японської культури – Ідзумо, найбільшою, мабуть, мірою збереглися архаїчні форми новорічного свята і, більш ніж де-небудь ще в Японії, поряд з домашньою новорічною обрядовістю існувала і навіть мала переважаюче значення загальносільська, колективна, позасімейна новорічна обрядовість[3].

У цих місцях, наприклад у префектурі Симане, систематично відбувалося загальносільське поклоніння Божеству Нового року – Тосігамі. Храм Тосігамі, у якому в неноворічний час зберігається його паланкін – мікосі, найчастіше знаходився в межах храмової ділянки божества-заступника роду, чи патронімії селища – удзігамі. Ця ділянка звичайно була населена в основному родинами однієї патронімії. Удзігамі – спочатку "родове божество". Але іноді храм Тосігамі бував і поза цими межами. Часто храму Тосігамі взагалі не було, і його мікосі в звичайний час стояв у куті молитовного залу храму, присвяченого удзігамі. Окремий храм Тосігамі, коли він був, міг бути оформлений по-різному – як справжній маленький храм чи просто як сарайчик для зберігання мікосі. Мікосі теж оформлювався у вигляді маленького храму з дахом і дверима, під коником мався напис, що пояснював, що це храм Тосігамі. Мікосі звичайно чорного кольору, розміром 1х1,5 м, був укріплений на носилках для його перенесення. На Новий рік мікосі виносили і поміщали в "головний будинок" (тоя). Улаштовувачем тоя міг бути хто завгодно з жителів села, обраний за жеребом або, який визначався по черзі, але, звичайно, було потрібно, щоб його будинок протягом останніх трьох років був вільний від жалоби.

Для зустрічі Божества Нового року, що також асоціювалося з Божеством щастя Нового року, у парадній частині будинку встановлювався і встановлюється понині "новорічний вівтар" (камідана, чи о-сьо-гацу-тана). Звичайно камідана встановлюється в токонома.

Основним підношенням для Тосігамі, як, утім, і для більшості інших синтоїстських божеств, служать їстівні предмети, що зрештою і з'їдаються членами родини. Насамперед, це, зрозуміло, було "моті". Його розміщують у місці відправлення культу на дароносиці триратна (три буддійських скарби) (осамбо), прикрашаючи гілочками, квітами і т.д. Його з'їдають на хацука-сьогацу – повторенні новорічної трапези в 20-й день 1-го місяця чи втретє 1-го числа 2-го місяця.

Крім моті, серед підношень для Божества Нового року найбільш звичними були їстівні водорості, сардини і сливи – усе це в сушеному вигляді. Дуже часто моті прикрашалося листям папороті, гілками сосни, мандаринами, сушеними креветками, водоростями, каштанами, бобами. Неодмінна деталь о-сьогацу-тана – нанизані на паличку сушені плоди хурми, що мають назву-хякубьосі ("сто штук сушеної хурми"). У сільській місцевості Західної Японії поруч з камідана клали два солом'яних мішки з рисом, який накривали чотирма заново сплетеними циновками. У деяких місцевостях один з мішків був не з рисом, а з бобами. Токонома прикрашалася солом'яним джгутом з рисовим колоссям, а також звичайними лозинами з мандаринами тощо.

З настанням Нового року в місцевих синтоїстських храмах запалювалися новорічні багаття, а також запалювався так званий божественний, очисний вогонь (госінка). У минулому існувала прикмета: той, хто перший прийде вночі в храм і запалить багаття, буде щасливий увесь наступний рік.

Після здійснення обряду поклоніння пращурам і Тосігамі на світанку, але ще до сходу сонця, виходили з будинку і відправлялися в храм, де насамперед робили моління божеству даного роду, чи патронімії селища. Іноді при цьому в деяких родинах влаштовували церемонію ранкового очищення від гріхів. У багатьох районах Японії в храм прийнято було йти мовчки, навіть не вітаючи знайомих, тому що вважалося, розмова в цей час веде до "виснаження щастя". Тільки після відвідування храму люди зверталися один до одного з поздоровленнями.

Після повернення з храму господар будинку робив обряд “молода вода”, що називалася вакамідзу. Цей обряд був найбільше розповсюджений у Західній і Центральній Японії. Вакамідзу черпали з “ріки духів” (камікава), тобто з того місця ріки, де, за повір’ями, живуть водяні духи . Духам підносили рис, загорнений у білий папір.

Потім, повернувшись обличчям до сходу, вимовляли замовляння: “Черпаємо щастя, черпаємо правду, черпаємо благодать” (“Про куму, про куму, сайвай-о куму”), чи: “Тисяча мішків, пітьма мішків, пітьма тисяч мішків, усі коштовності світу вичерпали” (“Тігоку, мангоку, ман-мангоку, коно е-но тама-о комітот-та”), чи: “Не воду п’ємо, а щастя черпаємо” (“Мідзу-о номадзу-ні фу-ку-о куму”). Після цього тричі зачерпували воду з ріки.

“Молоду воду” року з джерела чи з колодязя зачерпував голова родини, іноді йому допомагав дорослий старший син; якщо це відбувалося в темряві, то син тримав ліхтар. Дерев’яне цебро обов’язково прикрашалося сімекадзарі, воду брали також дерев’яним черпаком з довгою ручкою. “Молодій воді” приписувалися цілющі властивості, усі члени родини умивалися нею, а у деяких будинках на цій воді готували новорічну їжу.

У багатьох місцях існував звичай зустрічати схід сонця і звертатися з молиннями про благополуччя до висхідного світила Нового року.

Вдосвіта усі члени родини одягали свій кращий (звичайно новий), святковий одяг і знову молилися предкам. Потім після взаємних поздоровлень приймалися за святкову трапезу.

У новорічній трапезі були страви з бобів, закуска із солоної оселедцевої ікри (кадзу-но-ко). Пили на Новий рік солодке саке (тосо), розливання якого взагалі відігравало велику роль у новорічній обрядовості.

Після тосо і супу о-дзоні в спеціальному наборі дзюдзуме подавалося традиційне новорічне частування – ассорті з різних закусок, що подавалися в чотирьох поставлених один на одного шухлядках (дзю-бако). У верхній шухлядці знаходяться закуски для апетиту (кутіторі), у другому – смажені на вугіллях овочі і риба (якімоно), у третьому – різні варені блюда (німоно) і, нарешті, в останньому, четвертому – кисіль, приготовлені з оцтом маринади (суномоно). Серед кутітори бувають різні гостросолоні овочеві і рибні закуски, оселедцева ікра під соусом, сушені сардини в карамелі і т.д.[4]

У XVII ст. існував веселий звичай у перший день Нового року обливати молодят водою, і в першу чергу чоловіка. Молодий зять повинен був відвідувати будинок батьків дружини в перші дні свята.

Одна з найважливіших прикмет першого дня Нового року – обмін подарунками. Серед подарунків найбільш розповсюдженими були сушена рибка, загорнена в барвисту обгортку, віяла, чай в ошатному упакуванні. Дівчатка одержували ракетки (хагоіта) для гри у волан. Батьки часто дарували дітям “новорічний скарб” (о-тосі-дама) – монетку будь-якого достоїнства, покладену у спеціальний папір, складений у конвертик (пізніше це були просто конвертики). Подарунок був символічним побажанням багатства і благополуччя дітям[5].

Перший день Нового року – один із найвеселіших і жвавих свят. Кожна родина в повному зборі робила візити до рідних, друзів, паломництво в храми. У цей день усі виглядали молодшими в ошатному вбранні. Особливо святково виглядали діти, яким у ці дні приділялося особливо багато уваги.

Новий рік, і особливо 1-й день нового року, немислимий без різноманітних ігор та розваг. Багато з них ще порівняно недавно були іграми дорослих і мали магічне значення. Такі, наприклад, ігри, у яких змагалися дві партії, – перетягання каната, боротьба тощо.

У Токіо та його околицях молоді люди розважалися запуском повітряного змія. Безліч пущених під хмари повітряних зміїв наповнювали повітря таємничою музикою. Зроблені з паперу і бамбукових планок, вони зображували смішних людей із крилами за плечима, журавлів, яструбів, фантастичних тварин, чи лицарів прекрасних дам. Мелодійний звук виникав від руху тонкої бамбукової пластинки, покладеної поперек трохи вигнутої рами, зробленої також з бамбукових планок. Іноді між повітряними зміями влаштовували бої, у результаті яких або обидва падали на землю, або один летів у небо. Принагідним є спостереження Е.Гюмбера: “Двобої паперових повітряних зміїв – улюблене заняття наречених і нареченої, тому усе вуличне населення приймає в них дуже активну участь. Жителі стежать за ходом боротьби і вибухають голосними, радісними оплесками, якщо перемога залишається на стороні прекрасної статті”[6].

Згодом запуск повітряних зміїв став грою хлопчаків, хоча на Новий рік їх могли запускати і дівчата. Так, Токутомі Долі, що писав на початку XX ст. про перший день Нового року в Сьонан, помітив: “Сільські дівчатка, причепурені, грають у волан, запускають паперового змія”.

Хлопчики розважалися також грою у вовчок, ходінням на ходулях.

Молоді заміжні жінки і дівчатка грали у волан. Згодом волан став грою дівчаток.

Більш специфічна для Нового року дитяча гра сугороку – різновид трик-трака (нардів), чи “гуська”.

Крім ігор, відзначених вище, існує ряд локальних варіантів дитячих новорічних ігор. У Йокоте (префектура Акіта) до повнолуння будували сніжні хатини (камакура). Ці хатини, що мають широкий вхідний отвір, діти робили напередодні свята. З протилежної від входу сторони споруджувався вівтар Божества вогню, на який діти клали жертвоприношення. У центрі сніжної хатини встановлювалася жаровня, на якій варили суп і кип’ятили чай. У такому будиночку діти бенкетували і грали. “Візитерів” вони пригощали фруктами.

Наступного ранку на ярмарку купують іграшки “собачки” (іну-ко), що виставляють за вікном на північній стороні будинку, щоб відганяти демонів довгих зимових ночей.

Обряди, пов'язані з посадкою рису

Найважливішими обрядами нового року у японців здавна були дійства, пов'язані з вирощуванням рисової розсади та пересадкою її на основні поля.

Рисівничі обряди були вельми різноманітними як за формою, так і за змістом, варіювалися по регіонах. До них відносяться, зокрема, таучі "польові роботи", пов'язані з вирощуванням рису; та-асобі "ігри на полі"; тауе-шіндзі "магічна посадка рису"; тауе-одорі "танці, що виконуються при посадці рисової розсади"; тауе-мацурі "свята висадки розсади рису"; таучі-одорі "танці, що виконуються під час польових робіт"; онта-мацурі "свято на священному полі"; харукува-мацурі "свято весняного рихлення"; денгаку-мацурі "свято сільських танців". Всі ці обряди проводилися з метою отримання гарного врожаю.

Під час таких обрядів здійснювали імітаційні заходи. У деяких випадках вони являли собою справжні сільськогосподарські роботи з магічною метою задобрити духів землі, або в храмах, або на селянських полях.

З процесом підготовки полів до висадки розсади насамперед пов'язаний обряд улещення Бога поля (Та-але камі). За повір'ями, Бог поля протягом зимового сезону мешкав в горах, а навесні спускався на рівнини, щоб допомогти селянам в їх нелегкій праці.

Перед підготовкою полів до затоплення проводився обряд улещання Бога поля і одночасно Бога води (Мідзу-але камі). У середину іригаційного каналу встромляли бамбукову жердину, до якої прикріпляли священні реліквії з сусіднього храму. Потім проводився обряд "очищення": в декількох місцях поле поливали водою, щоб очистити від скверни.

Серед таких обрядів у нашому селищі Тамамура[7] 11-го лютого відзначається Харукува-Мацурі у локальному храмі Шіммейгу (раніше це свято відбувалося 1-го лютого за старим календарем). За описом "Ісесакі Фудокі" (опис про географію, народів та культуру міста Ісесакі, поруч з Тамамурою) вже 1798 року Харукува-мацурі відзначали, як найбільше свято регіону з побажанням великого врожаю рису цього року[8].

Представники від шести частин Тамамури збираються у храмі, приносячи "кува" (мотики) на руках. Кува складається з гілки дерева "сакакі" ("святе дерево" або " дерево Бога") та моті (рисовий торт). Вони носять "кува", тому їх звуть "кувамочі". Після того, як закінчується офіційна урочиста церемонія по-синтоїстськи, кувамочі стають в ряд у дворі храму. Перша дія цього свята є імітаційним проведенням межі (куронурі) у дворі мотиками (кува), як роблять на справжньому… полі. Сакугасіра (керівник свята) з жартами дає розпорядження, такі як: "Там межа робить поворот! Давай прямо!", "Ще далі вперед!", на що кувамочі відповідають, "Добре, добре!" А наступний момент – імітація заливання води в поле. Як відомо, для культури рису завжди потрібно досить багато води. Тут "саке" відіграє роль води. Сакугасіра наливає кожному учасникові саке. Подекуди жартують: "Сюди ще вода не дійшла!", "Давай швидше!". Тоді всі глядачі посміхаються[9].

---

[1]Нісіцуної Масаєсі Нендзю гьодзі дзітен (Словник термінів календарних свят). – Токіо, 1978. – С.555.

[2]Сей-Сенагон. Записки у изголовья. Пер. со старояп. В.Марковой. – М., 1975. – С.68.

[3]Сьогацу-но гьодзі. Т.2. Сімане-кен. Окаяма-кен (Товариство охорони культурних цінностей. Звичаї та обряди Нового року. Т.2. Префектура Симане. Префектура Окаяма). – Токіо, 1964. – С.3 – 9.

[4]Іхара Сайкаку. Новеллы. Пер. с яп. – М., 1981. – С.186.

[5]Джарылгасинова Р.Ш., Крюков В.М. Праздник, который остается с нами // Советская этнография. – 1982. – №3. – С.131.

[6]Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. – М., 1985. – С.157 – 158.

[7]Тамамура розташована на відстані 150 км на північ від Токіо, це типове селище в регіоні рівнини Канто, де в основному займаються вирощуванням рису. Автор цієї статті з селища Тамамура.

[8]Ісесакі-ші-ші-шірьохен 1 (Матеріали з історії міста Ісесакі. Т.1). – Ісесакі, 1988. – С.75.

[9]Томару Токуічі Дзошу-сайдзікі (Народний календар провінції Дзошу). – Маебаші, 1997. – С.61 – 63.

Світлана ГАВРИЛЮК
Луцьк

РЕКОНСТРУКЦІЯ ПАМ'ЯТОК ЦЕРКОВНОЇ АРХІТЕКТУРИ ВОЛИНІ у другій половині XIX – на початку XX століть

Друга половина XIX – початок XX століть в українських землях під владою Російської імперії ознаменувалися різносторонньою діяльністю по вивченню та реконструкції чималої кількості церковних архітектурних пам'яток. Вагомий вплив на її проведення мала політична лінія самодержавства, спрямована на подальше викорінення на підвладних йому українських територіях будь-яких національних рухів, посилення русифікації та всебічне зміцнення позицій державної релігії – православ'я – і Російської православної церкви (РПЦ).

Термін "реконструкція" в перекладі з латинської "reconstructio" означає докорінну перебудову споруди з метою вдосконалення, відбудови, відтворення. Фахівці розрізняють графічну (наукову) реконструкцію і реконструкцію реставраційну. Перша з них виконується на основі достовірних джерел, які зафіксували вигляд пам'ятки, з урахуванням при цьому й певних авторських домислів. Реставраційна реконструкція передбачає зведення нової споруди, яка має повністю і на достовірній основі відтворювати форму пам'ятки, що існувала раніше[1]. Характерним прикладом таких реконструктивних робіт у зазначений період може служити відновлення окремих церковних архітектурних старожитностей Волині. Однією з найвідоміших церковних будівель, відносно якої було застосовано цей спосіб, став Успенський собор у місті Володимирі-Волинському – пам'ятка архітектури другої половини XII століття. Секретар-діловод Київської Археографічної комісії О.Левицький, відвідавши у 1880-х роках Володимир-Волинський, пізніше в часописі "Киевская Старина" писав, що цей священний пам'ятник православ'я і давньоруського мистецтва перебував у жахливому стані, перетворений невігласами в стайню і кошару. Сам факт побудови цього храму давньоруським князем [Мстиславом Ізяславовичем – С.Г.] і існування при ньому протягом чотирьох з половиною століть православної єпископської кафедри був відомий лише деяким місцевим жителям, більшість же, у тому числі деякі навіть представники православного духовенства, у простоті неуцтва вірили безглуздій казці, начебто цей величний храм був побудований якимось латинським біскупом[2].

Одним з перших, хто звернув увагу на необхідність відновлення храму як ідеологічного чинника для Російської православної церкви й держави загалом, був офіційний російський історик та книговидавець П.Батюшков. Відвідавши на початку 1860-х років Волинь з метою вивчення релігійної ситуації у краї, він зобов'язав художника Московської Оружейної палати Д.Струкова, який подорожував разом з ним, з якнайбільшою точністю замалювати залишки окремих православних волинських пам'яток, у тому числі й Успенського собору[3]. Малюнки були представлені імператорові Олександру II, який невдовзі розпорядився надрукувати їх у спеціальному альбомі. Протягом 1868 – 1874 років з'явилися 6 випусків "Памятников русской старины в западных губерниях империи" – альбомів з майстерно виконаними літографіями, доповненими короткими історичними довідками про населений пункт та його архітектурні і малярські старожитності. Перші чотири випуски присвячувались пам'яткам Волинської губернії, і, зокрема, випуск № 1 – реліквіям міста Володимира-Волинського та його околиць.

Наявні джерела засвідчують, що власне після появи цього видання у наукових і громадських колах Російської імперії почало обговорюватись питання про необхідність відновлення Володимир-Волинського Успенського собору. До практичного вирішення проблеми реконструкції храму вдалося приступити з середини 1880-х років завдяки активності та ініціативі місцевих світських і церковних властей, а також окремих краєзнавців. Відповідно до прохання волинського губернатора і єпархіального архієрея на початку 1886 року була утворена спеціальна комісія для історико-археологічного обстеження собору і підготовки проекту його реконструкції[4]. Комісію очолив голова повітового дворянства Г.Боровиков. У її складі працювали, зокрема, архімандрит Володимирського монастиря Олександр, священик Василівської церкви Д.Левицький, голова місцевого з'їзду мирових суддів О.Дверницький, архітектор церковно-будівельного комітету В.Юрченко, професор Київського університету В.Антонович, секретар Київської Археографічної комісії О.Левицький, професор Петербурзького університету А.Прахов[5]. Останній доклав чимало зусиль для вивчення та обґрунтування історико-архітектурної цінності Успенського собору, необхідності його реставрації як однієї з найдавніших православних споруд Волині. У фондах Російського державного історичного архіву, відділі рукописів Російської національної бібліотеки знаходяться листи вченого до тодішніх впливових церковних та світських осіб з приводу вирішення даного питання. Так, у листі від 18 січня 1890 року до А.Бичкова – директора Російської публічної бібліотеки у місті Санкт-Петербурзі і члена Російського археологічного товариства

© С.Гаврилюк

– А.Прахов просить заслухати на зборах товариства його доповідь про обстеження Успенського собору та проведені протягом 1886 – 1890 років заходи по підготовці реконструкції храму[6]. З такою доповіддю А.Прахов виступив 6 лютого 1890 року в Педагогічному музеї військово-навчальних закладів Санкт-Петербурга. Вона супроводжувалася багатоплановою виставкою, яка, зокрема, включала в себе креслення, що розкривали хід археологічних розкопок та показували місця виявлених поховань, копії фресок і предметів, знайдених під час вивчення підземель собору, 124 фотографії, а також проект відновлення храму. Однак цей проект схвалення не знайшов.

Будівельні роботи з реконструкції Успенського собору, враховуючи консерватизм і тяганину, притаманні царській бюрократичній машині, розпочалися лише влітку 1896 року. Вони проводилися з дозволу імператорської Археологічної комісії і згідно проекту академіка архітектури Г.Котова. Хід реконструкції Успенського собору висвітлюють звіти Г.Котова[7], протоколи засідань Свято-Володимирського православного церковного братства[8], журнали "Володимир-Волинської будівельної комісії по відновленню Мстиславового храму" за 1898 – 1900 роки[9], публікації в періодичній пресі[10]. На початковому етапі передбачалося "...а) зламати пізніші прибудови, б) відбити штукатурку, причому подбати про збереження тих її частин, на яких залишилися сліди стінного розпису, і для цього, після зняття з цих частин точних копій, саму штукатурку зняти зі стіни, не пошкоджуючи залишків зображень і в) розібрати, якщо зустрінеться потреба, старі давні склепіння над вівтарями-нішами й одну давню малу підпружну арку біля південної стіни[11]. В подальшому на підставі наукового забезпечення реставраційних робіт здійснювалися заходи для комплексного відновлення цілої споруди. Під час реконструкції, яка завершилася у 1900 році, були зміцнені залишки стін і відбудовані у формах XII століття втрачені частини пам'ятки. Однак при цьому реконструктивні докомпонування, необхідні для створення цілісного образу храму, виявилися поданими із значною інтерпретацією Г.Котова, хоча й базувалися на ґрунті його знань про архітектуру Київської Русі. З огляду на це можна цілковито стверджувати, що відновлення Успенського собору носило характер більше графічної (наукової), ніж реставраційної реконструкції. Тим не менше вдалося повернути до життя одну з православних церков міста Володимира-Волинського, яка була і залишається самобутньою пам'яткою історії та культури княжої доби і водночас – свідченням непростих зусиль, докладених вченими і краєзнавцями-аматорами XIX – початку XX століть для збереження старожитностей Волині.

Більш наближеним до іншого виду відновлення архітектурних споруд – реставраційної реконструкції – вважають відбудову церкви Св. Василія в Овручі. Вона здійснювалася під керівництвом архітектора О.Щусєва за участю архітектора-реставратора П.Покришкіна[12]. На початок реставраційних робіт від стародавнього храму – пам'ятки XII століття – залишились тільки апсиди і частково північна стіна. Завдання полягало в тому, щоб цілісно реконструювати храм в історичних його формах. Базуючись на ґрунтовних дослідженнях залишків споруди, їх детальних обмірах, використовуючи аналоги, О.Щусєв у 1904 – 1905 роках розробив перший варіант проекту[13]. Але суперечки, що виникли з приводу п'ятиглавого завершення церкви, зумовили необхідність подальших досліджень і проведення розкопок території храму. Тому влітку 1907 року водночас з початком будівельних робіт (вони завершилися у 1911 році) О.Щусєв продовжив розкопки та вивчення фундаментів. Разом з П.Покришкіним він розкрив фрагменти давніх стін, відшукав деталі карнизів, натрапив на вцілілі ряди цегляної кладки, виявив вежі храму. Проведені розкопки та виявлені додаткові матеріали послужили аргументацією наступних проектних пропозицій, а виявлені деталі були відповідно встановлені у стіни храму на свої місця[14]. Однак відсутність достовірних детальних відомостей про цю пам'ятку, необхідність створення довершеної архітектурної форми споруди зумовили застосування і тут в окремих випадках авторського домислу, хоча меншою мірою, як це спостерігалося при реконструкції Успенського собору.

Протягом другої половини XIX – початку XX століть проводилась також реконструкція Успенської церкви Святогірського Зимненського монастиря (поблизу міста Володимира-Волинського), Василівської церкви у Володимирі-Волинському, Богоявленського собору в Острозі. Накопичення перших документальних відомостей про характер і стан збереження будівель Святогірського Зимненського монастиря відноситься до 1866 року. Тоді з огляду на аварійний стан монастирської Успенської церкви – пам'ятки XVII століття – нагальними стали її ремонт і перебудова. Проектні роботи розтяглися майже на 20 років, але жоден із запропонованих варіантів так і не був схвалений. Протягом цього часу було виконано численні обміри і креслення монастирського ансамблю з анотаціями до них[15]. Реконструкція Успенської церкви здійснювалася протягом 1898 – 1901 років згідно проекту художника-архітектора М.Козлова, схваленого і затвердженого академіком архітектури Г.Котовим. Впродовж усього часу, поки тривали реконструктивні роботи, М.Козлов проживав у місті Володимирі-Волинському і безпосередньо керував не лише відбудовою Успенської церкви Святогірського Зимненського монастиря, а й Мстиславового храму у Володимирі-Волинському[16]. Документальні матеріали свідчать, що відновлення Успенської церкви також супроводжувалося застосуванням значної авторської інтерпретації. Однак якщо при реконструкції Мстиславового храму авторський домисел спирався головним чином на відповідні кінцеві XIX століття знання архітектури Київської Русі, то у випадку з соборною церквою Святогірського Зимненського монастиря він копіював переважно зразки російської архітектури. Такий підхід не лише нищив притаманний даній території України середньовічний архітектурний стиль, а й свідомо підстосовував споруду відновлюваної Успенської церкви до традицій російського православ'я.

Впродовж 1886 – 1891 років тривала реконструкція Богоявленського собору міста Острога – пам'ятки мурованої архітектури XVI століття, зведеної на місці дерев'яної замкової церкви. Перед початком відновлювальних робіт він

"…представляв цікаві руїни, і при тім з такою мішаниною архітектурних стилів, яку можна зустріти тільки в південно-західному краї: північна стіна, вівтарні абсиди, внутрішні пілони і верхи уцілілих тоді ший куполів належали первісному візантійському зодчеству храму, а південна і західна стіни складали пізнішу прибудову з найрідкіснішими і найвідмітнішими ознаками готики останнього періоду, тобто так званого "квітучого" або "полум'яніючого" стилю"[17]. Питання про реконструкцію храму гостро постало на початку 1881 року у зв'язку з представленням київського, подільського і волинського генерал-губернатора. Він просив дозволу Міністерства внутрішніх справ і підпорядкованого йому техніко-будівельного комітету розібрати вцілілі рештки собору і на його "…міцних фундаментах спорудити новий храм у тому ж стилі і формі, у яких він був початково збудований"[18]. Відповідно до існуючого тоді в Росії законодавства дане представлення надійшло на розгляд Російського археологічного товариства. У травні 1881 року товариство прийшло до висновку, що вважає "… безумовно необхідним зберегти уцілілу північну стіну храму, а також два центральних пілони і північну вівтарну абсиду з підтримуваним нею північно-східним куполом"[19]. Товариство схвалило проект реконструкції Богоявленського собору, підготовлений архітектором В.Дейнекою, зазначивши, що новітні прибудови до храму, проектовані в плані, є цілком доцільними і не спотворюють наукового значення пам'ятки. Однак порівняльний аналіз архітектурних форм Богоявленського собору до і після реконструкції доводить, що при його відновленні багато побажань Російського археологічного товариства виявилися проігнорованими. Цей висновок можна зробити на основі співставлення численних малюнків і фотознімків самого храму, а також зображень Замкової гори Острога, де він розташований, що були зроблені до початку відбудови і після її завершення. В ході відновлення Богоявленського собору, яке з сучасної точки зору можна віднести до графічної (наукової) реконструкції, від старої будівлі залишилася тільки частина північної сторони з бійницями. Всі інші архітектурні деталі зовнішнього і внутрішнього вигляду храму вирізняються яскравою авторською інтерпретацією.

Такий яскраво виражений відхід від вимог достовірності під час однієї з перших реконструкцій волинських церковних архітектурних пам'яток, що здійснювалися у другій половині XIX – на початку XX століть, справедливо викликав критичні зауваження спеціалістів. В узагальнюючому вигляді їх висловила голова Московського археологічного товариства графиня П.Уварова – археолог, мистецтвознавець, знавець світової і вітчизняної архітектури. Після відвідин Волині восени 1899 року вона виступила на одному з засідань Московського археологічного товариства і, говорячи про реконструкцію Богоявленського собору, зазначила, що "його відновити …абсолютно неможливо"[20]. П.Уварова загалом негативно віднеслася до форм, у яких здійснювалося відновлення й інших згаданих вище пам'яток волинської церковної архітектури. Вона висловила занепокоєння часто не до кінця продуманою реконструкцією храмів, закликала вивчати, оберігати і розвивати традиції історичних архітектурних стилів краю, дбайливо ставитися до пам'яток різних релігійних напрямків, що існували чи існують на Волині, а не перетворювати їх за допомогою архітектурних засобів у знаряддя ідеологічного впливу та міжконфесійної боротьби.

Отже, невід'ємним складником пам'яткоохоронної роботи на Волині протягом другої половини XIX – початку XX століть була реконструкція церковних архітектурних пам'яток. Відбудовчим роботам передувала серйозна праця з вивчення їх залишків. Вона включала проведення археологічних розвідок і розкопок, обстеження кладки стін і їх розписів, збору та вивчення наявних джерел і літератури, які містили описи цих архітектурних споруд або висвітлювали їх історію. Така різностороння підготовча діяльність водночас давала змогу грунтовніше вивчити минувшину і пам'ятки Волині, оприлюднити віднайдений матеріал на засіданнях історичних товариств, у періодичній пресі, спеціальних науково-популярних розвідках. Оцінюючи з сучасного наукового погляду відбудову давніх церковних архітектурних споруд Волині у другій половині XIX – на початку XX століть, можна констатувати, що вона здійснювалася майже завжди у вигляді графічної (наукової) реконструкції. Це пояснювалося безповоротною втратою багатьох частин цих пам'яток внаслідок перебудов та руйнувань, недостатнім рівнем наукових знань про особливості архітектурних стилів Волині у різні періоди її історії і, не в останню чергу, політичними та ідеологічними мотивами російського самодержавства та Російської православної церкви. Однак навіть і з урахуванням цього аспекту слід віддати належне проведеним реконструкціям як ефективному способу вивчення, збереження і охорони безцінної історико-культурної спадщини українського народу.

---

[1]Прибєга Л.В. Реставраційні реконструкції в пам'яткоохоронній практиці України // Праці Центру пам'яткознавства. Вип.2. – К., 1993. – С.84 – 85.

[2]Левицкий О. Владимир-Волынское братство (По поводу его первого годичного отчёта) // Киевская Старина. – 1889. – Т.XXVI. – С.286.

[3]Батюшков Помпей Николаевич. Об изданиях Министерства внутренних дел по Западному краю. С 1863 по 1889 годы. Записка. 22 ноября 1889 г. // Российская национальная библиотека, отдел рукописей (далі – РНБ ОР). – Ф.52. – Спр.185. – Арк.4.

[4]Дверницкий Е. Археологические исследования в г.Владимире-Волынском и его окрестностях // Киевская Старина. – 1887. – Т.XVII. – С.36.

[5]Батюшков Помпей Николаевич. Вказ. праця // РНБ ОР. – Ф.52. – Спр.185. – Арк.7.

[6]Там само. – Ф.120. – Спр.1148. – Арк.15 – 16.

[7]Дело об отпуске денег на восстановление древнего Мстиславового храма в городе Владимир-Волынске. 18 мая 1895 г. – 24 мая 1902 г. // Российский государственный исторический архив (далі – РГИА). – Ф.796. – Оп.176. – Спр.1384. – Арк.51 – 53.

[8]Православное Свято-Владимирское братство в г.Владимире-Волынске. 1896 г. // Волинський краєзнавчий музей. –

Ф.РА-737; Опись работ, материалов и рабочих по восстановлению Мстиславового храма в г. Владимире-Волынском за строительный период с 7 мая по 15 сентября 1897 года // Там само. – Ф.РА-738.

[9]Державний архів Волинської області. – Ф.364. – Оп.1. – Спр.1 – 4.

[10]Древности. Издание Московского Археологического общества (далі – Древности). – Т.XIX. – Вып I. – С.2 – 4; Исторический вестник. – 1898. – T.LXXIII. – С.1131; Там само. – 1900. – T.LXXXII. – С.746.

[11]О реставрации древнего Мстиславова храма в гор. Владимире-Волынском // РГИА. – Ф.1293. – Оп.129. – Спр.95. – Арк.1.

[12]Дело о восстановлении в городе Овруче древнего Васильевского храма. 27 апреля 1904 г. – 15 ноября 1916 г. // РГИА. – Ф.799. – Оп.25. – Спр.1399. – Арк.1, 125; Прибєга Л.В. Вказ. праця. – С.85.

[13]Центральний державний історичний архів України у місті Києві (далі – ЦДІА України у м.Києві). – Ф.725. – Оп.1. – Спр.6. – Арк.53.

[14]Дело о восстановлении в городе Овруче древнего Васильевского храма. 27 апреля 1904 г. – 15 ноября 1916 г. // РГИА. – Ф.799. – Оп.25. – Спр.1399. – Арк.1 – 33; Прибєга Л.В. Вказ. праця. – С.85-86; ЦДІА України у м.Києві. – Ф.725. – Оп.1. – Спр.6. – Арк. 53 – 53зв.

[15]Крощенко Л., Осадчий Є. Реконструкція Святогірського монастиря на Волині // Пам'ятки України. – 1997. – № 1. – С.57.

[16]О перестройке церкви в Зимненском женском монастыре близ г.Владимира-Волынского, с устройством новой колокольни и опорной стены у церкви. 12 февраля 1898 – 19 января 1901 гг. // РГИА. – Ф.799. – Оп.25. – Спр. 278. – Арк.1 – 6, 10.

[17]История Императорского Русского Археологического общества за первое пятидесятилетие его существования. 1846 – 1896. Составил Н.И.Веселовский. – СПб.: Типография Главного Управления уделов, 1900. – С.238.

[18]Там само.

[19]Там само. – С.239.

[20]Уварова П.С. Архитектурные памятники юго-западного края // Древности. – Т.XIX. – Вып. II. – С.61.

Марина ГРИМИЧ
Київ

ТЕОРЕТИЧНИЙ ДОРОБОК "КОМІСІЇ ДЛЯ ВИУЧУВАННЯ ЗВИЧАЄВОГО ПРАВА УКРАЇНИ"

Останнім часом у нашій країні посилюється інтерес до досліджень XIX – початку XX ст., цінність яких активно заперечувала радянська наука. Надзвичайно цікавою є наукова спадщина "Комісії для виучування звичаєвого права України" (1918 – 1934 рр.)[1], що існувала при ВУАН (Всеукраїнській Академії наук), і на якій практично закінчується період активного і професійного вивчення звичаєво-правової культури України.

Діяльність цієї установи детально розглянута у виданні "Юридична академічна наука у 1918 – 1941 роках"[2]. Нас же цікавитиме теоретичний доробок науковців цієї установи з погляду юридичної антропології, яка за популярністю є одним із лідерів сучасної гуманітарної науки в світі.

Комісією було видано 4 наукових збірники "Праці Комісії для виучування звичаєвого права України", останній з яких було знищено у 1930 році. До речі, сумна доля не минула і самих дослідників. Більшість з них було репресовано, а одного з її колишніх керівників– А.Е.Кристера (не виключено, що й інших) – розстріляно.

Серед автури "Праць..." – правознавці-теоретики і юристи-практики, погляди яких часто суттєво відрізняються, однак це ніяк не применшує, а навпаки, підвищує наукове значення збірника. Перед упорядниками і видавцями "Праць..." стояли конкретні наукові завдання по зібранню, класифікації і аналізу документального і польового матеріалу по звичаєвому праву. Так, один з керівників цієї Комісії О.Малиновський писав з цього приводу: "Завдання Комісії для збирання й виучування українського старовинного, передреволюційного звичаєвого права полягає в тому, щоб зібрати й повиучувати норми звичаєвого права, користаючи з друкованих пам'яток, архівних матеріялів і безпосередньо стикаючись з народнім життям"[3]. Для цього вирішено було, з одного боку, якнайширше залучати фольклор – казки, прислів'я, приказки, – а з іншого, вивчати друковані джерела – літописи, твори релігійного письменства, перекази чужоземців, спогади сучасників, пам'ятки законодавства, в яких санкціоноване звичаєве право. Особлива увага надавалася відрядженням для збирання польового матеріалу. З цією метою розроблялися програми, деякі з них були опубліковані[4]. У завдання Комісії входило також порівняння звичаїв українців та інших народів.

Одним із наукових завдань, яке ставили перед собою дослідники, було вивчення теоретичних питань, пов'язаних із звичаєвим правом.

Характерною ознакою теоретичного доробку "Комісії..." є присутність двох полярних поглядів на природу звичаєвого права: нормативно-догматичного та соціологічного. У час, коли працювали дослідники, тільки народжувалися такі науки, як соціологія права (юридична соціологія), юридична антропологія (юридична етнологія, антропологія права). І в збірнику є докази того, що дослідники були знайомі з новітніми тенденціями тодішньої європейської правничої науки. Це відчувається як в широкому цитуванні іноземних джерел, так і в концепціях та методичних підходах до вивчення звичаєвої традиції українців.

Відмінність між нормативно-правничим і соціо-правничим та етнологічним підходами до вивчення звичаєво-правової культури народу сучасними дослідниками формулюється так: "...Догма права вивчає норми права як такі, а юридична соціологія намагається відкрити як соціальні причини, що породжують ці норми, так і соціальний ефект цих норм"[5]. У роботах членів "Комісії для виучування звичаєвого права України" якраз і присутнє розуміння важливості вивчення причин незастосування норм офіційного права в реальному житті народу і вироблення натомість звичаєвих (народних) правовідносин задля заповнення прогалин в офіційному праві.

Серед дослідників були "класичні" нормативісти, однак усе-таки переважає (якщо не повністю, то принаймні значною мірою) тенденція до тлумачення звичаєвого права з погляду прецедентності.

У праці "Три ступені правоутворення" А.Кристер намагається дослідити питання походження права (яке, безперечно, пов'язане із суттю звичаю) і визначити етапи його становлення. Автор розглядає цю проблему у зв'язку з "моментом обов'язковості". "Юридична обов'язковість, – пише він, – це найбільш своєрідне юридичне поняття; деяку аналогію йому ми зустрічаємо в логіці та математиці. Вона коріниться у внутрішній самозаконності правних норм; оці норми претендують на значіння обов'язкових правил через те, що вони, як наказ, встановлені незалежно від психологічного моменту визнаних взагалі або визнання через ті чи інші підстави. Проте, в тій чи іншій формі мотивування цієї обов'язковості завсіди є"[6] .

© М.Гримич

Будучи типовим нормативістом, він не зовсім відчував специфіки звичаю як стихійного регулятора соціальних відносин, надзвичайно гнучкого і варіабельного. Він бачив звичай виключно як імператив, наказ, а "все те, що не мислиться, як імператив, що не вкладається в цю форму, що відповідає суті законодавства, не може бути за придатний законодавчий зміст"[7]. Саме на такому нормативістському підході побудована і його програма для збирання матеріалів, чим суттєво відрізняється від методологічних засад О.Кістяківського[8]. Взагалі аналізувати статті А.Кристера досить нелегка справа через недосконалість тексту. Відчувається, що дослідник писав російською мовою, а його перекладач, родом з Галичини, абсолютно не володів навичками наукового стилю. Це спотворює не лише текст, але й ідеї.

Інша стаття А.Кристера демонструє, більш реалістичніші висновки, ґрунтуючись на конкретному польовому матеріалі. У праці "Спадкування за звичаєвим правом у Кролевецькому повіті на Чернігівщині" дослідник висловлює тезу: "Загальний закон у царині селянського спадкування чинности не мав"[9]. Вивчення переліку статей з успадкування виявляє їх зв'язок з Литовським Статутом, фактична відміна якого на початку XIX ст. не означала вилучення його з правової дійсності: його норми продовжували діяти як звичаєві.

Б.Язловський демонструє досить прогресивний як на той час підхід до вивчення народного звичаю. Так, у праці про родинне звичаєве право у с. Павлівка, що на Полтавщині, він проголошує, що "виучуючи звичаєве право, правникові, що звик до критично-творчої догми, не можна користуватися її засобами", адже догматика, "як метода не адекватна предметові нашого досліду – звичаєвому родинному праву"[10]. Він цілком усвідомлює прецедентний характер звичаю: "Для звичаєвого права не досить критично утворити об'єктивний зміст норми правопорядку в його відповідній частині; це не буде норма звичаєвого права, бо їй бракуватиме факту вживання, здійснення, як онтологічного моменту всенької звичаєво-правної норми, та через це й моменту Geltung"[11]. Хоча практичний аналіз родинних правових відносин, здійснений Б.Язловським, показує, що він не зміг повністю звільнитися від нормативістсько-догматичного аналізу, однак в його текстах вже досить добре відчувається соціо-юридичний погляд на звичаєво-правову культуру. Так, замість слів "за звичаєвим правом той-то мусить зробити те-то" (як би зробив будь-який нормативіст-догматик), він вживає фразу "за звичаєвим правом той-то може зробити те-то". Таким чином, дослідник усвідомлює, що звичай – не імператив, а модальність. Часто в його тексті зустрічаються приклади гнучкості звичаю, наприклад: "Діти підпадають під його (тобто батька. – *М.Г.*) владу геть аж до того часу, коли вони заснують самостійне господарство. Але є приклади іншого – й вони трапляються частенько – коли син живе нарізно, проте перебуває під батьковою владою..."[12].

В своїй праці "Репрезантивна метода та студії над звичаєвим правом" Б.Язловський глибоко проаналізував історію вивчення звичаєвого права у роботах німецьких, французьких, англійських науковців, а також розглянув українську спадщину у галузі вивчення звичаєвого права. У цій статті він виголосив також свою "репрезентативну методу". На його думку, методика тотального обстеження (цілковитого обслідування) є справою неможливою, саме тому він пропонує вивчати звичай лише "в світлі репрезатативності"[13]. У цьому питанні можна і згоджуватися з дослідником і заперечувати йому. Звичайно, тотальні обстеження необхідні, проте це, свого роду утопія. Адже важлива риса народної культури (що відрізняє її від професійної), це її "моментальність". Як кожна вистава однієї і тієї ж п'єси є унікальною, так і побутування фольклорного твору, обряду чи звичаю є щоразу іншим за своєю формою. Що стосується змісту, то він в принципі один і той же принаймні для всього регіону. Тож вибіркове вивчення тих чи інших звичаїв є цілком виправдане. Б.Язловський погоджується з тим, що "збирати та виучувати звичаї треба не по всіх селищах, а репрезентативно"[14]. Досить критично Б.Язловський висловлюється щодо історичної школи в юриспруденції, яка будувала свої концепції звичаєвого права на теорії ідеального "народного духу". На його думку, ця наукова школа "навсправжки скасувала все поняття звичаєвого права"[15].

Теорію історичної школи критикував і О.Добров у своїй праці "правоутворення без законодавця", називаючи її "спіритуалістичною". "Народний дух" він цілком справедливо називає метафізичним поняттям, оскільки надзвичайно важливим для розуміння звичаю є момент тривалого його вживання, про що писали дослідники другої половини XIX ст. Ідея "народного духу", зазначає О.Добров, була присутня ще в римському праві, щоправда в принципово інакшому трактуванні. Зокрема, в добу римського права, вважалося, що звичаєво-правові норми мають зовнішній момент – consuetudo – "одноманітне вживання норми протягом довшого часу; і внутрішній – consensus – колективну народну волю"[16]. Вивчення спадщини римського права доводить, що багато тодішніх тверджень стосовно суті звичаєвого права цілком мають рацію, зокрема щодо партикулярності звичаїв (тобто існування місцевих звичаїв), ірраціональності звичаю, положення про те, що звичай має силу закону, виявляє себе в повторному застосуванні, міститься в судових вироках і опитуваннях свідомих людей тощо.

Згадана праця О.Доброва є надзвичайно ґрунтовною у плані глибини вивчення проблем. У ній він робить короткий історіографічний огляд праць про звичаєве право від римської доби, середньовічних глосаторів, постглосаторів та каноністів, правників доби абсолютизму, аж до науковців XIX – першої чверті XX ст. Дослідник зупиняється також на ще одному теоретичному питанні – співвідношенні звичаю і закону, офіційного і звичаєвого права. На його думку, законодавство або писане право можна вважати за "сукупність норм людського поводження, які формально встановила й захищає держава, та які мають мотиваційний вплив завдяки уявлінню людей про цей захист"[17]. Що стосується звичаєвого права, то "це сукупність норм людського поводження, що виникли зі звичаю (фактичного вживання), яких держава формально не встановила й не захищає, але які мають свій мотиваційний вплив завдяки тому-таки уявлінню людей, ніби держава захищає звичай"[18]. Це влучний висновок, який заперечує

ідилічність взаємостосунків держави і суспільства у сфері звичаєвого права, яку виголошують окремі дослідники щодо звичаєвого права виключно як такого, що санкціоноване державою[19]. Останнє твердження є помилковим і демонструє чисто нормативістський підхід, який абсолютизує нормативні документи, не звертаючи увагу на те, що формальні проголошення в реальному житті не діяли. Насправді ж, на практиці ситуація виглядала дещо інакше, і це добре розуміли юристи-практики, члени "Комісії для виучування звичаєвого права України", які мали справу з сучасним їм звичаєвим правом.

Питання співвідношення звичаєвого права з офіційним зачіпали й інші учасники "Комісії.." Так, наприклад, В.Назимов, вивчаючи вироки селянських судів, прийшов до висновку, що звичаєвих рис у них не спостерігається, що всі вони винесені у відповідності із законодавством[20]. Автор тим самим підтвердив слова Кістяківського про те, що звичаєве кримінальне право у XIX ст. лишило свої сліди виключно у народній правосвідомості[21].

Щодо теоретичного питання співвідношення офіційного права і звичаєвого, цікавим є також вивчення Є.Єзерським вироків Земельних Судових Комісій щодо виділів приймаків[22]. Цікаво, що Земельний Кодекс УРСР щодо поділу власності між господарем і різного виду приймаками (зокрема, годованцями, вихованцями і навіть робітниками) дотримувалося дуже давнього архаїчного звичаю, базованого на так званому "трудовому принципі", за яким приймаки мали право на землю, на якій працювали. Однак нове радянське законодавство не визначило терміни, за яких приймак вже може позиватися до суду. Тобто був порушений звичаєво-правовий принцип "давності". Через це виникало дуже багато спорів: приймаки, прослуживши кілька місяців, вимагали відсудити їм землю, реманент, господарчі будівлі, худобу, відповідно до закону. Є.Єзерський пропонує внести у закон поправку щодо принципу давності, аби уникнути зловживань. Автор робить цікаві висновки, серед яких: вироки Земельної Судової Комісії щодо виділів приймаків точно букві закону не відповідають, але зате відповідають селянській правосвідомості.

В іншій своїй праці – "Вплив звичаю на судову практику (Студії над приймацтвом)" – автор також зацікавився питанням співвідношення звичаю і офіційного права на прикладі звичаєвого інституту приймацтва. Підводячи підсумки судової практики щодо приймацтва у Будаївській окрузі, Є.Єзерський пише: "Здається ми не помилимося, коли скажемо, що в одних випадках чинний закон звичаєві суперечить, а в інших з ним збігається. Не вважаючи на це, звичай, навіть законові суперечливий, усе ж застосовується не тільки в повсякденному житті, але й тоді, коли установлюють права. Його застосовують як суд, так і сторони, що до суду вдаються. Договори, чи складено їх нотаріяльним, чи хатнім порядком, чи усно – однаково засновані на звичаї"[23].

Одним із найталановитіших дослідників "Комісії" був юрист та етнограф В.Камінський, який також цікавився питанням співвідносності офіційного і звичаєвого права, зокрема, вивчав саму можливість кодифікації звичаєвого права[24]. І він прийшов до висновку, що ця робота є далеко нелегкою, оскільки звичаєве право "це безмежно гнучке джерело права, що непомітно та невпинно міняється в зв'язку з об'єктивними умовами, які й собі міняються непомітно та невпинно"[25].

Не менш цікаві його праці про розподіл двору та його майна у Дубенському повіті на Волині та про звичаєво-спадкові норми селянства у Вінницькому повіті на Поділлі, де автор детально проаналізував рішення волосних судів вказаних регіонів і на їх основі виявив основні закономірності процесу розподілу двору і успадкування. Деякі аспекти (зокрема, порядок спадкування синами) виявляє дуже сталі закономірності. Що стосується інших, то звичаєво-правова система не демонструє однозначності (спадкування позашлюбними дітьми, приймаками, пасинками тощо), а деякі справи про спадкування, хоч і мають певну сталість у вирішенні (наприклад, успадкування дочками поряд з синами, успадкування матір'ю-вдовою тощо), проте мають і численні варіації.

Висновки В.Камінського, базовані на практичному досвіді, мають значний теоретичний інтерес, зокрема, приводять до висновку про не лише недоцільність, а й неможливість застосування нормативно-догматичного підходу до вивчення явищ звичаєвого права.

М.Товстолісу належить кілька наукових розвідок, зокрема про спільну власність[26], про знахідку[27], а також про розуміння застави в звичаєвому праві українців[28]. Дослідник ототожнює українське право з російським, розглядаючи в одній сукупності "Руську Правду", "Литовський Статут", "Права, по которим судиться...", з одного боку, а з іншого, російські джерела – Псковську й Новгородську Судну Грамоти, юридичні акти північно-західної Росії. Це досить дивно, особливо з погляду інституту власності, який в українців і росіян був принципово інакшим. М.Товстоліс також ставить знак тотожності між пам'ятками українського права зі звичаєвим правом, не враховуючи те, що творці законодавчих актів в основному використовували досвід правників західної Європи. Цю хибу дещо нейтралізують додаткові розділи.

М.Сікорський у своїй праці "До питання про програму для збирання матеріялів з народнього карного права"[29] зупиняється на багатьох актуальних теоретичних питаннях, зокрема, на понятті народної правосвідомості. Під народною правосвідомістю він розуміє світогляд народу, його погляди на поведінку, злочин, кару. Цілком слушною є його думка про те, що народна правосвідомість значно ширша від поняття "звичаєве право". "Певна річ, – пише він, – звичаєве право є теж народня правосвідомість, але не всяка народня правосвідомість є й звичаєве право. Народня правосвідомість тоді визнається за право звичаєве, коли разом з тим є й масове її виконання"[30]. Спостереження М.Сікорського щодо народної правосвідомості є тим ціннішими, що це питання практично взагалі не розроблене в науці.

Надзвичайно цікавий підхід "Комісії..." щодо вивчення так званого революційного звичаєвого права. Незважаючи

на певний скептицизм сучасних дослідників, у вивченні цього питання є свій сенс: і не лише у вузько-історичній сфері (революційний період XX ст.), а й у широкому сенсі: звичаєві норми на зламі епох. Зокрема, користуючись висновками дослідників щодо конкретної ситуації 20-х років XX ст., можна застосувати їх і до інших "революційних" епох, коли вступає в силу специфічна звичаєва традиція, яка дещо відрізняється від звичаєвих норм "мирного часу". Так, наприклад, під час Хмельниччини – кульмінаційного моменту етнічної історії українців, – відбувся переворот і у звичаєво-правовій традиції українців. На гребінь економічних вимог вийшли гасла, які віддзеркалювали світоглядно-правові ідеали народу. Вступила в силу звичаєва традиція, яку також можна умовно назвати "революційним правом", за яким відбувається перерозподіл панських земель між новими малими і середніми власниками.

Так само на історичному зламі після встановлення радянської влади вступає в силу "революційне право" з усіма його крайнощами, радикалізмом; відбувається стихійне заповнення прогалин у законі за рахунок звичаїв. Заслуга членів "Комісії..." у простеженні цих далеко не однозначних випадків у звичаєво-правовій традиції перших років встановлення радянської влади в Україні, коли діє стихія у галузі народної правотворчості, проте народна правосвідомість базується на досить стабільних уявленнях про ідеали справедливості.

У великій праці, а саме "Революційне радянське звичаєве право"[31] О.Малиновський вказує на характер стихійної народної законотворчості у зламні (революційні) моменти історії, коли старе законодавство ламається, а нове ще не сформувалося: "Революційне звичаєве право… не зовсім схоже на звичаєве право, як ми його звикли розуміти за спокійних часів життя"[32].

Попри деякі слушні думки, О.Малиновському не вдалося уникнути ідеологічних "віянь нового часу". Так, дослідник ідеалізує (щиро чи зумисне, – невідомо) юридичні нововведення радянської влади, зокрема, перші кроки колективізації на селі, порівнюючи їх із звичаєвими. Він підтримує думку про те, що "паростки" колективізації з'явилися ще задовго до революції, зокрема, у звичаї випасати худобу усього села разом, у давньому звичаї взаємодопомоги. Дослідник також вивчає діяльність земельних громад з "товариським порядком землекористування", передумови якого, на його думку, існували ще до революції. Щоправда, при цьому він користується прикладами російськими, де цей процес був більш природнішим, аніж для українців. Помилка дослідника полягає в нерозрізненні "спільної" і "общинної" власності. Колективна власність радянської доби генетично пов'язана з традицією російської общини. Науковець зупиняється також і на питаннях кооперації, простежує, як стихійно формувався на основі народної правосвідомості низовий радянський апарат.

Зараз важко судити, чи праця О.Малиновського була проявом його особистих наукових переконань, чи реалізацією завдань партії щодо пропаганди своєчасності і гуманності радянської влади на селі, чи намаганням врятувати "Комісію для виучування звичаєвого права України" від репресій. Це окрема тема для іншого дослідження.

Проблем революційного звичаєвого права стосується також праця С.Борисенка "Самосуди над карними злочинцями в 1917 році"[33], позбавлена, на відміну від роботи О.Малиновського, ідеологічного спрямування. Стаття важлива думкою про те, що в зламні часи, коли старе право заперечується, а нове ще не існує, відроджуються архаїчні звичаєво-правові норми, зокрема, у покаранні злочинців через самосуди. Представляє інтерес також вивчення дослідником стихійного громадського самоуправління у період "міжправ'я". "Фактичними розпорядчиками на селі, – повідомляє С.Борисенок, – стали сільські комітети. Вони втручаються в справи адміністрації поміщиків, видають постанови про відібрання частини, а часом і всього урожаю на селянські засіви або для чогось іншого, забороняють або дозволяють вивозити хліб; установлюють заробітну платню за сільськогосподарську працю, забороняють поміщикам користуватися машинами, щоб не зменшував попиту на робочі руки, забороняють рубку та вивіз дров і т.д."[34]

Пореволюційному періодові присвячені праці: "Жовтневий район на Сумщині"[35] та "Теоретичний вступ до програми для збирання звичаїв з адміністративного права" В.Воблого[36], "Закон та звичай в установах соціяльного виховання інтернатного типу" М.Рожківського[37] та ін. Не з усіма висновками авторів можна погодитися (зокрема, помилковим видається розгляд всіх інфраюридичних явищ як звичаєвих), однак сам факт дослідження правотворчої стихії у міському середвищі є надзвичайно цікавим, оскільки є у своєму роді унікальним.

Не всі з перерахованих і проаналізованих робіт членів "Комісії для виучування звичаєвого права" написані на одному професійному рівні. Та цього і не можна вимагати від збірника праць. І не нам судити, чому дослідники часом "підтасовували" радянські, далеко не гуманні нововведення, під поняття "звичаєве право". Відділяючи "зерно" від полови ми переконуємося, що члени Комісії зробили значний внесок у розвиток науки про звичаєве право не тільки практичними дослідами, а й теоретичними розвідками, зокрема, у питаннях суті звичаю, співвідношення звичаєвого та офіційного права, народної правосвідомості, стихійної народної правотворчості у зламні періоди історії. І їхні висновки тим корисні, що опираються на факти безпосереднього обстеження сільського і навіть міського середовища.

---

[1]Ця наукова установа декілька разів змінювала свою назву: "Комісія для виучування народного (звичаєвого) права України" (з 1921 р.), "Комісія для виучування звичаєвого (народного) права України" (з 1925 р.), "Комісія історії звичаєвого права" (з 1931 р.). Див.: Усенко І.Б. Комісія для виучування звичаєвого права України ВУАН // Юридична енциклопедія – Т.3. – К., 2001. – С.172.

[2]Усенко І.Б. Юридична академічна наука у 1918 – 1941 роках // Академічна юридична думка. – К., 1998.
[3]Малиновський О. Програма й план робіт Комісії для виучування звичаєвого права України при Всеукраїнській Академії Наук // Праці Комісії для виучування звичаєвого права України: За редакцією О.О.Малиновського. – Вип. 3 (УАН, Збірник Соціяльно-економічного відділу. – №17). – К., 1928 (Далі – Праці... – Вип.3). – С.5.
[4]Програми до збирання матеріялів звичаєвого права, вироблені в Комісії для виучування звичаєвого права України: За редакцію проф. А.Е.Кристера (УАН, Збірник Соціяльно-економічного відділу. – №1). – К., 1925. – С.1 – 100.
[5]Карбонье Ж. Юридическая социология. – М., 1986. – С.35.
[6]Кристер А. Три ступені правоутворення // Праці Комісії для виучування звичаєвого права України: За ред. проф. А.Е.Кристера (УАН, Збірник Соціяльно-економічного відділу. – №4). – К., 1925 (Далі – Праці... – Вип. 1). – С.56 – 57.
[7]Там само. – С.61.
[8]Див. докладніше: Гримич М. Звичаєве право у працях О.Кістяківського // Етнічна історія народів Європи. – Вип.9. – К., 2001. – С.29 – 30.
[9]Кристер А. Спадкування за звичаєм у Кролевецькому повіті на Чернігівщині // Праці... – Вип. 1. – С.13.
[10]Там само. – С.18 – 19.
[11]Там само. – С.19.
[12]Там само. – С.28.
[13]Язловський Б. Репрезентативна метода та студії над звичаєвим правом // Праці Комісії для виучування звичаєвого права України: За ред. проф. А.Е.Кристера. – Вип.2 (УАН, Збірник Соціяльно-економічного відділу. – №8). – К., 1928 (Далі: Праці... – Вип. 2). – С.229.
[14]Там само. – С.230.
[15]Там само. – С.196.
[16]Добров О. Правоутворення без законодавця // Праці... – Вип. 2. – С.299.
[17]Там само. – С.360.
[18]Там само.
[19]Див., зокрема, Усенко І. Звичаєве право // Юридична енциклопедія. – Т.2. – С.566.
[20]Назимов В. Риси українського карного права у вироках селянських судів // Праці... – Вип. 1. – С.74 – 94.
[21]Див. докладніше: Гримич М. Звичаєве право у працях О.Кістяківського... – С.30.
[22]Єзерський Є. Про виділи приймаків за вироками Земельних Судових Комісій Київщини. – Праці…. – Вип. 1. – С.18 – 31.
[23] Єзерський Є. Вплив звичаю на судову практику (Студії над приймацтвом) // Праці... – Вип. 2. – С.267.
[24]Див. докладніше: Гримич М. Дискусійні аспекти трактування терміна “звичаєве право” // Етнічна історія народів Європи. – № 8. – К., 2001. – С.5 – 6.
[25]Камінський В. Спроба кодифікації звичаєвого права України. – Праці... – Вип. 1. – С.32.
[26]Товстоліс М. Спільна власність за звичаєвим правом України. – Праці... – Вип. 2. – С.1 – 24.
[27]Товстоліс М. Про знахідку за звичаєвим правом України. – Там само. – С.25 – 39.
[28]Товстоліс М. Розуміння застави в звичаєвому праві України. – Там само. – С.40 – 61.
[29]Сікорський М. До питання про програму для збирання матеріялів з народнього карного права. – Праці... – Вип. 3. – С.13 – 24.
[30]Там само. – С.17.
[31]Малиновський О. Революційне звичаєве право. – Там само. – С.114 – 212.
[32]Там само. – С.114.
[33]Борисенок С. Самосуди над карними злочинцями в 1917 році. – Там само. – С.213 – 234.
[34]Там само. – С.227.
[35]Воблий В. Жовтневий район на Сумщині. – Там само. – С.263 – 289.
[36]Воблий В. Теоретичний вступ до програми для збирання звичаїв з адміністративного права. Садибне самоврядування. – Там само. – С.25 – 30.
[37]Рожківський М. Закон та звичай в установах соціяльного виховання інтернатного типу. – Там само. – С.107 – 113.

Віктор ВОЙНАЛОВИЧ
Київ

ТОТАЛІТАРНИЙ РЕЖИМ І ЕТНОКОНФЕСІЙНІ ОБ'ЄДНАННЯ В УКРАЇНІ (друга половина 40-х – перша половина 60-х років XX століття)

Практика радянського тоталітаризму у сфері національних відносин завжди відзначалася чіткою зорієнтованістю на церковне питання, що обумовлювалося об'єктивно існуючим взаємозв'язком національних та конфесійних чинників. Тож не дивно, що втілення моделі "з'ясування" національних проблем супроводжувалося активним наступом на етноконфесійні осередки, а обмеження діяльності останніх набувало відвертого антинаціонального забарвлення. Згадане можна з повною підставою віднести до імперської політики Москви, що активно впроваджувалася в українських землях у повоєнний період.

Незмінною умовою функціонування релігійних громад була їх обов'язкова реєстрація органами державної влади. Механізм подібної процедури передбачав подання на затвердження цілого ряду документів, в яких обґрунтовувалися не лише основні напрями діяльності об'єднань, що не мали виходити за межі дозволеного, але й вказувалися повні дані про актив громади, склад її виконавчих органів та особу священнослужителя.

Незважаючи на досить жорстку регламентацію встановлених правил з 1943 по березень 1948 р. поданням Ради у справах РПЦ (далі – РСРПЦ) урядом СРСР видавався дозвіл на відкриття 1297 православних церков і молитовних будинків[1]. Якщо на 1 квітня 1946 р. кількість діючих православних храмів в СРСР становила 10 544, то на 1 січня 1949 р. – 14 477, що є рекордною за весь повоєнний період. При цьому зауважимо, що з березня 1948 р. жодного дозволу на відкриття церков не видавалося, а збільшення їх загальної чисельності відбувалося лише за рахунок приєднання до РПЦ греко-католицьких храмів.

Принципово відмінні процеси, що стосувалися реєстрації православних громад та відкриття храмів, відбувалися в цей час в Україні. Спонтанно сформована тут мережа православних інституцій мала бути негайно піддана "критичному перегляду" та "упорядкуванню" з боку владних структур. Як засвідчують архівні матеріали, впродовж 1944 – 1949 р. в республіці за рішенням РСРПЦ закрито 208 храмів та молитовних будинків, а 394 релігійні громади знято з реєстрації як такі, що "самоліквідувалися" внаслідок вилучення з їх користування культових споруд, що раніше використовувалися державними установами[2]. Навіть за таких обставин в Україні на 1 квітня 1946 р. нараховувалося 6 070 діючих церков, що складало близько 58 відсотків від їх загальносоюзної кількості. На 1 січня 1950 р. цей показник зріс до 9 086 одиниць[3], як правило, за рахунок "возз'єднання" УГКЦ з РПЦ, оскільки протягом 1944 – 1947 рр. з дозволу союзного уряду було відкрито лише 48 нових церков[4].

Можливості реалізації "нового курсу" партійно-державного керівництва стосовно релігії ускладнювалися в Україні існуванням на її західних теренах досить впливової Української греко-католицької церкви. Як суто національна інституція, вона активно і послідовно підтримувала повстанський рух, зберегла абсолютну незалежність від радянської влади в повоєнні роки. Зрозуміло, що за таких обставин годі було сподіватися на право УГКЦ посісти власне, бодай незначне місце в системі релігійно-церковних взаємин. Плани розчинення УГКЦ в структурі РПЦ шляхом т.зв. "возз'єднання" та утворення на базі останньої режимної, повністю підконтрольної владі релігійної організації в перші повоєнні роки стали логічним продовженням спроб ліквідації Греко-католицької церкви, здійснених на початку Другої світової війни. Зорганізований режимом "за участю" зтероризованих греко-католицьких священиків Львівський псевдособор 1946 р. мав засвідчити факт "самоліквідації" УГКЦ, "добровільний перехід" греко-католиків у лоно російського православ'я. Терор щодо невоз'єднаних єпископів та духовенства, масові депортації вірних, форсоване оправославлення краю – ось далеко неповний перелік тих методів, за допомогою яких вони проводились в життя.

Результатом ліквідації унії стало нищення чи перейменування на православні 3 040 греко-католицьких парафій, 2959 храмів, навернення до православ'я 1241 діяча релігійного культу, ліквідація Богословської греко-католицької академії, двох семінарій, 9900 нижчих та 380 середніх католицьких шкіл, 35 видавництв і 38 часописів, 41 доброчинної організації та об'єднання, припинення служб у 231-му храмі, духовенство яких у кількості 590 чоловік не погодилось на "возз'єднання". У період з 1948 по 1950 рр. як "гнізда реакційно-націоналістичного духовенства" було закрито 48 греко-католицьких монастирів, у яких перебувало на той час 1010 насельників[5]. Репресивно-каральні заходи щодо українських католицьких священнослужителів не обмежилися арештом і засланням митрополита Й.Сліпого, єпископів М.Будки, М.Чернецького, Г.Хомишина, І.Лятишевського у квітні 1945 р. Впродовж 1946 – 1950 рр. репресіям було піддано 344 діячі культу, з яких повернулися з таборів на грудень 1956 р. 267 чоловік[6].

Натомість зазначимо, що УГКЦ вже вкотре у своїй драматичній історії виявила нечувану життєздатність та

© В.Войналович

внутрішні потенції до відродження. Інформуючи ЦК КПУ про становище православної церкви в західних і Закарпатській областях у зв'язку з ліквідацією залишків унії, уповноважений РСРПЦ в УРСР Г.Пінчук у доповідній записці від 2 січня 1959 р., зокрема, повідомляв, що з колишніх 3431 громади УГКЦ у 1959 р. зареєстровано як православні 3222, незареєстровано, але діючих як православні – 67, діючих у підпіллі як греко-католицькі – 18, недіючих, або закритих уніатських церков – 98. За цими ж даними в західних областях України знаходилось 1643 колишніх греко-католицьких священнослужителів: 1296 приєдналися до православ'я, 347 залишились уніатами, з яких 91 служили у підпільній уніатській церкві[7].

Особливою пильністю відзначалися заходи імперського центру у ставленні до громад, створених етнічними групами населення України, протестантських релігійних об'єднань та інших церковних угруповань, що знаходилися у віданні Ради у справах релігійних культів при Раднаркомі (Раді Міністрів) СРСР (далі – РСРК). Як засвідчують архівні документи, їх реєстрації та офіційному державному визнанню передувала активна і копітка діяльність контролюючих органів щодо встановлення справжнього "політичного обличчя" та позиції, якої притримувалися вони за часів окупації, ступеня лояльності до політики влади.

Так, у листі за підписом заступника уповноваженого РСРК в УРСР Петрова від 4 квітня 1946 р. на ім'я обласних уповноважених ставилося завдання термінового здійснення детального обліку всіх діючих римо-католицьких громад, не видаючи служителям культу ніяких офіційних довідок про їх реєстрацію. Особливо бажаним вважалося виявлення тих громад, які діяли нелегально, здійснюючи релігійні обряди у приватних будинках. Не підлягали реєстрації ксьондзи, що прибували з інших місць, а щодо місцевих – радилося тимчасово утриматись, не створюючи їм перепон у здійсненні релігійних обрядів в діючих костьолах, розташованих у межах району[8]. Дещо іншого роду рекомендації уповноваженим стосувалися порядку реєстрації юдейських релігійних громад. Вона могла бути здійснена лише в разі наявності синагоги чи спеціально ізольованого приміщення, пристосованого для задоволення релігійних потреб. Не підлягали реєстрації ті громади, які здійснювали моління у приватних будинках[9].

До подібних профілактичних та упереджувальних дій режим вдавався і стосовно інших етнорелігійних об'єднань і культів. Важливо, що їх завданням було не лише з'ясування реально існуючої картини поліконфесійного простору України, але й розробка на цій основі конкретних запобіжних заходів, спрямованих на стримування активності релігійних громад, скорочення їх мережі і, навіть, ліквідацію небажаних церковних угруповань. В інформаційному звіті апарату РСРК в УРСР за квітень – червень 1947 р. кількісне скорочення релігійних громад визначалося як найголовніше і найважливіше завдання. "Проведенням цієї роботи, – зауважував уповноважений Ради в Україні П.Вільховий, – ми намагаємось скоротити мережу релігійних громад – розплідників релігійно-містичної пропаганди серед населення, вживаючи заходів до недопущення штучного організаційного зміцнення громад"[10]. Серед такого роду "розплідників" виявилися 62 римо-католицьких костьоли, 1 греко-католицька, 2 лютеранських, 1 вірменська та 1 євангельсько-реформатська церкви, 9 синагог, 12 молитовних будинків євангельських християн-баптистів та 4 – адвентистів сьомого дня, які впродовж 1946 – першої половини 1947 рр. були закриті за рішенням союзних органів. Загалом же за цей період припинили своє функціонування 94 культові споруди, а клопотання про відкриття 21-ї були відхилені[11].

Скорочення мережі громад релігійних культів, як засіб всебічного нівелювання самобутніх рис церковних угруповань та поступового досягнення одноманітності російської конфесійної структури, досить широко використовувалися і в наступні роки. Про це переконливо свідчать і показники нижче наведеної таблиці[12].

	На 1 січня 1948 р.			*На 1 січня 1956 р.*		
Назва культу	Кількість релігійних громад і груп	Кількість служителів культу	Орієнтовна кількість віруючих	Кількість релігійних громад і груп	Кількість служителів культу	Орієнтовна кількість віруючих
Євангельські християни баптисти (ЄХБ)	1788	2085	78000	1351	1364	96000
Римо-католики	241	78	90000	169	62	96000
Юдеї	59	54	21000	41	34	30000
Старообрядці білокриницької згоди	70	77	—	53	48	—
Старообрядці-безпопівці	24	15	—	18	17	—
Адвентисти сьомого дня (АСД)	141	171	5000	115	115	7800
Реформати (кальвіністи)	92	82	52000	80	57	43000

Молокани	8	8	1200	5	5	600
Караїми	—	—	—	1	1	30
Греко-католики	373	288	—		“Приєднались до РПЦ”	
Мусульмани	1	1			“Розпались”	
Лютерани	3	1			“Розпались”	
РАЗОМ:	**2800**	**2860**		**1833**	**1703**	

Аналізуючи зміст таблиці, вважаємо за потрібне зробити певні застереження. Зважаючи на те, що у статистичній звітності уповноважених РСРК досить часто зустрічаються різного роду розбіжності, викликані не лише огріхами в підрахунках, але й складністю виявлення та обліку діючих громад релігійних культів, наведені відомості відображають лише близьку до об’єктивності картину. Попри згадане, вони розкривають основні тенденції та перебіг процесів у взаємовідносинах держави з різними релігійними об’єднаннями.

Так, порівняно з 1948 р., коли фактично завершилась державна реєстрація релігійних громад, на 1 січня 1956 р. їх кількість (без врахування греко-католицьких громад Закарпатської області) зменшилася на 594 одиниці, а діячів культів – на 869 чоловік. Особливо істотне скорочення мережі (на 437) та служителів культу (на 721) відбулося у євангельських християн-баптистів.

Принагідно треба зазначити, що згадані в таблиці релігійні культи, занесені до державного реєстру та легалізовані у своїй діяльності, далеко не відображали справжнього розмаїття етноконфесійного ландшафту України. Ряд релігійних організацій і формувань, віровчення яких “будувалося на ворожій державі основі чи містили бузувірські способи моління” не підлягали реєстрації і, фактично, позбавлялись права на існування та переслідувалися адміністративними органами. До таких релігійних об’єднань було віднесено прибічників “церковно-монархічного підпілля” – істинно-православних християн та віруючих істинно-православної церкви, секти п’ятидесятників, єговістів, адвентистів-реформістів, мальованців та ряд інших релігійних течій і напрямів[13].

Симптоми нового курсу у ставленні до церкви виявили себе вже в середині 50-х років. Якщо для Й.Сталіна і В.Молотова в державній політиці не потрібні були санкції партійних органів, більше того, у відносинах з релігійними організаціями вони підкреслено виступали від імені радянської держави, то з 1954р. питання державної політики поступово зміщуються у сферу партійного впливу та ув’язуються з цілями і завданнями антирелігійної роботи.

Ідеологічний базис останньої обґрунтовувався у постанові ЦК КПРС від 7 липня 1954 р. “Про значні недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходи її поліпшення”. В ній різкій критиці піддавалися партійні організації за відсутність “воюючого й наступального характеру пропаганди” та вимагалося в найкоротші терміни подолати вказані недоліки[14]. По-суті, дана постанова свідчила про наявність у вищих ешелонах партійної влади відвертих прихильників повернення до стереотипів і догм “антирелігійної роботи” 30-х років.

Водночас, прибічники іншого підходу засуджували всіляке адміністрування стосовно віруючих і релігійних організацій, наполягали на чіткому розмежуванні партійної і державної ліній у релігійному питанні. Саме такі ідеї висловлювалися в іншому партійному документі – постанові ЦК КПРС від 10 листопада 1954 р. “Про помилки в проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення”. В ній стверджувалося, що “більшість церковнослужителів займають тепер лояльну позицію до радянської влади”, а неупереджена науково-атеїстична пропаганда серед віруючих дозволить з часом остаточно звільнитись від релігійних пережитків[15].

Здавалось, що остання партійна директива, скріплена підписом М.Хрущова, стане своєрідним обґрунтуванням зваженої позиції нової партійної еліти щодо релігії і церкви. Проте, як переконує подальший хід подій, “звільнення від релігійних пережитків” набрало прискорених темпів, а форсована атеїзація суспільства стала ідеологічним підґрунтям нищення церкви і релігійного життя. Постанова ЦК КПРС від 4 жовтня 1958 р. “Про доповідну записку відділу пропаганди і агітації ЦК КПРС по союзних республіках про недоліки науково-атеїстичної пропаганди” та рішення листопадового (1958 р.) пленуму ЦК КПРС, фактично, поклали край дотеперішньому “релігійному НЕПу” і санкціонували кардинальну зміну партійної тактики у релігійному питанні[16]. Остаточно вона була стверджена XXII з’їздом КПРС (1961 р.), на якому з “культом особи”, окрім всього іншого, пов’язувалося і відродження релігії в СРСР, а повернення до ленінських норм і принципів взаємовідносин держави і церкви визнавалося основоположним і невідкладним завданням. Проголошення ж курсу на будівництво комунізму автоматично позбавляло релігію і церковні інституції права на своє існування на рівні “вищої фази” комуністичної формації.

Державна антирелігійна політика кінця 50-х – першої половини 60-х років, зорієнтована у перспективі на усунення релігійно-церковних інституцій з найважливіших сфер життєдіяльності суспільства під гаслами утвердження “науково-атеїстичного світогляду”, впродовж всього означеного періоду супроводжувалася зняттям з обліку релігійних громад, закриттям церков і молитовних будинків, монастирів та духовних навчальних закладів, всілякими утисками церковного управління і відвертими репресивними заходами у відношенні церковнослужителів, віроломною розправою з “незручними” та “невгідними” конфесіями, поборюванням етнічних ознак та національної самобутності релігійного життя.

Особливо широких масштабів та брутальних форм акція нищення церкви набрала в Україні. За спеціальними вказівками імперського центру в республіці було розроблено і втілено у життя плани заходів щодо масового закриття церков і молитовних будинків та зняття з реєстрації православних громад. Якщо на 1 січня 1960 р. в Україні діяло 8207 церков і молитовних будинків РПЦ, то станом на 1 січня 1965 р. їх залишилося лише 4565 (1960 р. закрито

747, 1961 р. – 993, 1962 р. – 1144, 1963 р. – 398, 1964 р. – 360). За п'ять років мережа православних культових споруд в республіці скоротилася на 2642 одиниці, що складало близько 45 відсотків від їх загальної кількості на 1 січня 1960[17].

При цьому слід зауважити, що коли у 1958 – 1960 рр. найбільше церков припинило свою діяльність у Київській, Запорозькій, Дніпропетровській, Полтавській, Одеській та Черкаській областях, то в 1961 – 1963 рр. вістря кампанії спрямовувалося проти релігійних громад західного району. Лише в чотирьох галицьких областях – Львівській, Івано-Франківській, Тернопільській і Рівненській, впродовж 1961 – 1962 рр. знято з обліку 602 молитовних будинки – третину від усіх закритих в цей час в республіці[18]. Така тенденція визначилася не випадково. Головний удар атеїстичним режимом наносився там, де найбільш повно і виразно зберігало свої національні ознаки українське православ'я, а вірні греко-католики все активніше піднімали голос протесту проти позбавлення їх віросповідних прав.

Невід'ємною складовою антирелігійної акції в Україні стала ліквідація православних монастирів. Як відомо, у зв'язку з приєднанням у 1939 р. західних земель, де знаходилася значна їх кількість, а також відродженням на тимчасово окупованій території, в республіці на 1947 р. діяло 59 монастирів, у яких нараховувалося понад 2,5 тис. чоловік. Акцію боротьби з "центрами релігійного мракобісся" вдалося витримати лише 9 монастирським обителям, що продовжували існувати в Україні на кінець 60-х років[19].

Досить прозорі цілі переслідувалися державою і в процесі неухильного скорочення інституту служителів культу. На 1 січня 1965 р. 4565 православних громад обслуговували лише 3278 священиків, кількість яких за п'ять попередніх років зменшилась на 1428 чоловік[20]. Послаблення інституту священнослужителів здійснювалося як шляхом зняття їх з реєстрації за всілякі "порушення" законодавства про культи, так і за рахунок стримування вступу в духовні навчальні заклади (особливо ж вихідців із західних областей), різкого скорочення планів набору до них, а згодом – і повного закриття Київської і Луцької духовних семінарій.

Права на своє існування у майбутньому "комуністичному" устрої були позбавлені і етноконфесійні об'єднання, що знаходилися у віданні Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР.

Вже на кінець 1961 р., доповідаючи партійному керівництву республіки про результати виконання відповідних постанов, уповноважений РСРК в Україні К.Полонник констатував "помітні зміни" в мережі зареєстрованих релігійних громад: лише впродовж 1959 – 1961 рр. в Україні "до організаційного розвалу доведено і знято з реєстрації" 314 об'єднань, що майже у 18 разів перевищувало цей показник за 1956 – 1958 рр. Якщо на 1 січня 1959 р. їх нараховувалось 1 832 одиниці, то на відповідний період 1962 р. – 1 518, скоротившись на 17 відсотків[21].

Політика державного атеїзму, жорстка регламентація внутрішньоцерковного життя, обмеження можливостей проповідницької діяльності спрямовували діячів релігійних культів на шлях свідомих порушень чинного законодавства, у зв'язку з чим, лише у 1960 і 1961 рр. знято з реєстрації відповідно 179 і 270 служителів культів та керівників релігійних громад[22].

Таким чином, досвід державної політики у сфері релігійного життя впродовж означеного періоду переконливо свідчить, що режим без будь-яких застережень реалізовував широкомасштабну акцію нищення релігійно-церковних інституцій, використовуючи для цього обмежувальне законодавство, потужний адміністративний тиск, поєднаний з терором, пропагандистські кампанії, руйнацію національних основ і етнічних ознак релігійних громад.

---

[1]Центр зберігання сучасної документації (утворений на базі архіву загального відділу ЦК КПРС). – Ф.5. – Оп.16. – Спр.669. – Арк.8.

[2]Центральний державний архів вищих органів влади України (далі – ЦДАВО України). – Ф.4648. – Оп.3. – Спр.65. – Арк.76.

[3]Гордун С. Русская Православная Церковь в период с 1943 по 1970 год // Журнал Московской патриархии. – 1993. – №1. – С.45; Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України). – Ф.1. – Оп.24. – Спр.12. – Арк.40.

[4]ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп.23. – Спр.4555. – Арк. 238.

[5]Теодорович Н. Ліквідація Греко-Католицької Церкви в СРСР // Український збірник. – Кн.17. – Мюнхен, 1960. – С.79, 87; ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп.24. – Спр.4263. – Арк.203.

[6]ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп.24. – Спр.4263. – Арк.204.

[7]Там само. – Спр.5028. – Арк.17.

[8]Державний архів Вінницької області. – Ф.2700. – Оп.19. – Спр.30. – Арк.36 зв.

[9]Там само.

[10]ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп.23. – Спр.4555. – Арк.358.

[11]Там само.

[12]ЦДАВО України. – Ф.4648. – Оп.4. – Спр.18. – Арк.74.

[13]Там само. – Оп.3. – Спр.314. – Арк.22.

[14]КПРС в резолюціях і рішеннях з'їздів, конференцій і пленумів ЦК. – Т.6. – К., 1980. – С.499 – 502.

[15]Правда. – 1954. – 11 листопада.

[16]ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп.24. – Спр.5028. – Арк. 100, 104.

[17]Там само. – Спр.5663. – Арк. 96; спр.6007. – Арк.4, 5; ЦДАВО України. – Ф.4648. – Оп.3. – Спр.284. – Арк.103.

[18]ЦДАВО України. – Ф.4648. – Оп.3. – Спр.284. – Арк.103.

[19]ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп.31. – Спр.3833. – Арк. 121; оп.24. – Спр.5297. – Арк.152.

[20]Там само. – Спр.6007. – Арк.8.

[21]Там само. – Спр.5488. – Арк.14.

[22]Там само. – Арк.15.

Лідія МЕЛЬНИЧУК
Київ

ГОНЧАРСТВО ПОДІЛЛЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ: ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ

Керамічне виробництво на землях України є стародавнім народним промислом, витоки якого сягають епохи раннього неоліту[1]. "Коли Фінляндію називають царством гранітів і озер, то Україну по справедливості можна величати країною каолінів і глин, – зазначав академік Б.С.Лисін. – На Україні немає губернії, в котрій не було б каолінів, немає повіту, в котрому не було б глини"[2]. Особливо багатим на каоліни та високосортні глини назвав дослідник Поділля. Наявність і доступність різноманітної якісної сировини, тривалість побутування кераміки в мистецько-виробничій діяльності населення сприяли формуванню в краї своєрідних гончарних традицій та художньо-стильових особливостей. Жоден з історико-етнографічних регіонів України не позначений таким багатством різновидів гончарних виробів, такою значною кількістю осередків народної кераміки й самобутніх гончарських династій, як Поділля. Саме це й зумовило значний інтерес дослідників до вивчення традиційного рукомесла цього регіону.

В історіографії подільського гончарства досліджуваного періоду можна виділити три особливо плідних етапи: XIX – початок XX ст., 20 – 30-і рр., 70 – 90-і рр. XX ст. Перший характеризується зростанням інтересу до економіки та культури Поділля з боку держави та центральних наукових установ, розгортанням місцевого краєзнавчого та народознавчого руху, зародженням та утвердженням нового наукового напрямку – вивчення традиційно-побутової культури, занять населення, кустарних промислів загалом і гончарства зокрема. Цьому значною мірою сприяли: відчутне піднесення традиційних народних промислів, що розпочалося під впливом реформ 1861 – 1870 рр., та посилений інтерес з боку держави до цієї важливої галузі економіки. XIX століття відзначалося появою в публікаціях перших відомостей, а з часом й накопиченням значного фактичного матеріалу з гончарних промислів у краєзнавчій літературі.

Специфіка досліджень краю першої половини XIX ст. полягала в тому, що цією справою займалися переважно польські науковці. Така ситуація пояснюється рядом об'єктивних та суб'єктивних факторів: кілька століть Поділля перебувало у складі Речі Посполитої, до 1831 р. тут насаджувалися польська мова, католицизм, непорушні соціально-економічні позиції шляхти. Як справедливо зазначає Л.Баженов, майже у всіх польських публікаціях Поділля розглядалося в контексті історії та культури Речі Посполитої як її невід'ємна частина, обґрунтовувалося "право" Польщі на цей край, ідеалізувався польський період його колонізації[3]. Не вдаючись до полеміки, слід справедливо зауважити, що польські вчені зібрали великий фактичний матеріал з життя краю, який є важливим джерелом до вивчення Поділля, у тому й числі гончарних промислів. Особливо у цьому зв'язку слід відзначити працю польського історика, професора О.В.Яблоновського, який разом з начальником польського головного архіву давніх актів професором С.І.Павінським упорядкували, проаналізували й опублікували у Варшаві протягом 1875 – 1895 рр. багатотомну збірку документів, матеріалів та нарисів під назвою "Історичні джерела. Польща XVI – XVII ст. Географічний і статистичний огляд" (польською мовою). Для дослідників гончарства Поділля особливий інтерес складають том V: "Люстрації королівських земель руських: Волині, Поділля і України першої половини XVII ст." (1877) та том XIX про життя Поділля та Волині XVI ст. (1889)[4], в яких вміщено важливий, в основному, статистичний матеріал й про заняття населення, зокрема гончарні промисли краю[5].

З середини XIX ст. за розпорядженням царського уряду на Поділлі запроваджується практика підготовки історико-статистичних, етнографічних описів населених пунктів губернії, оглядів та звітів. Необхідність такої роботи диктувалася потребою мати більш повні відомості про соціально-економічний стан та культурний рівень краю, який перебував у складі Російської імперії віднедавна і був їй практично маловідомий. Для цього на Поділлі, як і в інших регіонах держави, при канцелярії губернського правління 1862 р. було створено статистичний комітет[6], а 1865 р. при єпархіальному управлінні на базі Кам'янець-Подільської духовної семінарії – Подільський єпархіальний історико-статистичний комітет[7], реорганізований у 1903 р. в Подільське церковне історико-археологічне товариство[8], яке діяло до 1920 р.[9] Ці установи всебічно вивчали губернію, залучали до обстеження широкі кола науковців, священиків, військовослужбовців, чиновників різних рангів, ентузіастів-краєзнавців тощо, здійснювали активну видавничу діяльність. Губернський статистичний комітет видавав: "Огляди Подільської губернії" (1871 – 1873, 1879 – 1912 рр.)[10], "Труди Подільського губернського статистичного комітету" та "Звіти Подільського губернського

© Л.Мельничук

статистичного комітету" (1862 – 1918)[11], "Статистичні відомості Подільської губернії". Подільський єпархіальний історико-статистичний комітет друкував "Труди Подільського єпархіального історико-статистичного комітету" (вип. I – ХП, 1870 – 1916 рр.) Для висвітлення результатів своєї роботи комітети широко використовували часописи: "Подольские губернские ведомости", "Подольские епархиальные ведомости", "Экономическая жизнь Подолии" та ін.

Безумовно, впродовж XIX ст. було зібрано й оприлюднено значний фактичний матеріал, який став джерельною базою для етнологічних досліджень й не втратив своєї актуальності. В опублікованих статистичних описах було вперше зроблено спробу показати й стан народних промислів. Вже у 1849 р. у "Воєнно-статистичному огляді Подільської губернії", підготовленому за розпорядженням Генерального штабу російської армії капітаном Тверитиновим, вперше публікуються зведені відомості про кількість ремісників у всіх повітах губернії. У таблиці №12 перераховувалися 23 професії міських майстрів, наводилася статистика по кожній з них. У графі "гончарі" зазначалася інформація лише по 3 повітах: 7 майстрів у Летичівському, 37 – Літинському, 7 – Гайсинському[12]. Зрозуміло, що оприлюднені дані далеко не повно висвітлювали стан гончарних промислів губернії середини XIX ст., але саме в даному дослідженні це традиційне заняття було вперше виділено як окремий (самостійний) вид господарської діяльності населення краю. Значним кроком вперед у подальшому вивченні Поділля стала публікація "Статистичних відомостей про Подільську губернію за 1862, 1863 и 1864 роки"[13], "Звітів" і "Трудів Подільського губернського статистичного комитету"[14], 3-х випусків "Збірника відомостей про Подільську губернію" (1880, 1882, 1884)[15], а також 37 щорічних "Оглядів Подільської губернії", в яких подано значний статистичний матеріал і про гончарні промисли. Виклад здійснювався за чітко продуманою схемою, що повторювалася з року в рік. Так, відомості про подільське гончарство в "Оглядах Подільської губернії" висвітлювались у розділах: "фабрично-заводська промисловість" (група підприємств В – фабрики і заводи, що обробляють корисні копалини) та "промисли міського і сільського населення" (група 3 – ремісники, що виготовляють предмети домогосподарства). До загальних описів додавалися відповідно таблиці №№ 2, 12, які ілюстрували важливий статистичний матеріал й з означеної теми. Подана інформація давала змогу не тільки фіксувати певний рівень у розвитку промислу, а й простежити тенденції, порівняти стан гончарства в окремих регіонах, повітових містах й містечках та на селі, визначити його питому вагу серед інших занять населення. Так, у таблиці №12 статистичні дані про ремісників різних професій, зокрема й гончарів, подавалися у порівнянні з попереднім роком, у графі "більше – менше" зазначалися конкретні втрати або здобутки промислу. Окрім того, зауважувався соціальний статус виробників: майстер, робітник, учень.

Однак матеріали, які публікував губстаткомітет щодо кустарних промислів, за його ж визнанням, не позбавлені й недоліків: відсутність об'єктивної інформації по окремих регіонах призводила до повторення одних і тих самих цифр впродовж кількох років або пропусків даних у таблицях; часто узагальнюючі відомості по губернії чи повітах підмінялись статистикою лише міського ремесла, що свідчить про брак інформації про сільські народні промисли на території губернії. Губстаткомітет зазначав, що причиною такого стану речей є відсутність практики систематичних обстежень промислової діяльності населення, а також неправдивість відомостей, які подають поліційним чиновникам, основним збирачам інформації, власники населених пунктів, майстерень, остерігаючись збільшення податків[16].

Першу спробу комплексного обстеження господарської діяльності населення Поділля проведено губернською владою в 1871 р. за розпорядженням Центрального статистичного комітету Міністерства внутрішніх справ. У зв'язку з підготовкою до Політехнічної виставки в Москві необхідно було зібрати різнобічні відомості про заняття місцевих жителів за запропонованою комітетом досить деталізованою інструкцією[17]. У розділі "Дрібні виробництва і ручна праця" пропонувалося описати найбільш поширені ремесла та промисли Поділля, чиї вироби слід було подати на виставку. Крім того, вимагали вказати походження, райони поширення, джерела сировини, місце збуту готових виробів, форму існування (домашня, де працюють лише члени сім'ї, з використанням найманої праці, наявність виробничих об'єднань, артілей, майстерень тощо) та співвідношення промислів із землеробством. Губернська влада залучила до проведення обстеження широке коло установ та посадових осіб. Було зібрано значний фактичний матеріал по всіх повітах, який друкувався протягом 1872 – 1873 рр. в "Подільських губернських відомостях", а у 1873 р. був опублікований окремою книгою. На відміну від попередніх публікацій губстаткомітету, "Матеріали для дослідження Подільської губернії в статистичному і господарському відношеннях" включали більш детальні характеристики занять населення, в тому числі й гончарства, вказуючи іноді навіть місця поширення промислу та форму його побутування. Так, наприклад, в описі гончарного виробництва у Вінницькому повіті йдеться про те, що цим промислом займалися виключно селяни, поширений він в тих населених пунктах, де була придатна сировина, виготовлення посуду здійснювалося ручним способом, готові вироби збувалися серед односельців та на базарах в сусідніх містечках за ціною від 10 до 50 копійок за штуку залежно від величини виробу. Найбільш популярними гончарними осередками у Вінницькому повіті того часу були села Гущинці, Сосонка, Великий Острожок та ін.[18] Однак за фактичним матеріалом описи повітів були далеко не рівноцінними й часто не висвітлювали основних питань програми-інструкції ЦСК, нерідко відзначалися поверховістю й лише перераховували назви поширених кустарних промислів.

Значний внесок у збір та систематизацію відомостей про життя краю зробив член-кореспондент Імператорського Московського археологічного товариства, член-секретар Подільського губернського статкомітету В.К.Гульдман, який в 80-х роках XIX – на початку XX ст. опублікував фундаментальні праці "Подільська губернія. Досвід

географічно-статистичного опису”[19], “Населені місця Подільської губернії”[20], “Помісне землеволодіння в Подільській губернії: Настільно-довідникова книжка для землевласників і арендаторів”[21], “Пам’ятники старовини в Подолії”[22]. Це було вдалою спробою проаналізувати й узагальнити нагромаджений більш ніж за півстоліття значний історико-статистичний матеріал про Поділля, його населені пункти, основні галузі господарської діяльності та етнографічні особливості населення губернії. Праці краєзнавця носять довідковий характер й не втратили цінності для сучасного дослідження краю. Представляють інтерес узагальнення В.К.Гульдмана й в галузі народних промислів та ремесел. Так, у тринадцятому розділі книги “Подільська губернія. Досвід географічно-статистичного опису” йдеться про стан сільського та міського ремесла, статистичний матеріал за 1884 – 1887 рр. по всіх повітах, тенденції у розвитку цієї важливої галузі економіки краю. Серед найбільш поширених кустарних промислів губернії В.К.Гульдман називає й гончарство, в якому на 1886 р., за далеко не повними даними, були зайняті 375 майстрів з річним заробітком 25670 руб. Особливо розвинутими осередками подільської кераміки автор вважав села Адамівку та Пирогівку Летичівського повіту, де гончарством займалися до 150 гончарів, збуваючи вироби у Бесарабії та Румунії[23].

Суттєвим доповненням до історико-статистичних обстежень губернії на зламі XIX – XX ст. стали систематичні й планомірні дослідження історико-археологічного товариства з історії церков та парафій, очолювані видатним подвижником краєзнавчого руху Ю.Сіцінським[24]. За період з 1895 по 1901 рр. було опубліковано описи всіх церковних парафій і належних до них населених пунктів з висвітленням й основних видів господарської діяльності подолян. За підрахунками автора, тільки у 9-му випуску “Трудів Подільського церковного історико-археологічного товариства” (1901 р.) у 10-ти повітах губернії, крім Кам’янецького та Ушицького, згадуються 44 осередки подільської кераміки. Тут вміщений надзвичайно цінний матеріал й про цехи гончарів[25]. Ця тема знайшла з часом продовження у спеціальних дослідженнях Ю.Сіцінського (1904)[26] та О.Прусевича (1905)[27].

На початку XX ст. помітно розширюється й тематика етнографічного дослідження регіону. На відміну від попередніх десятиліть, коли основна увага науковців була спрямована на вивчення, в основному, духовної культури населення краю, під впливом інтенсивних соціально-економічних змін у побуті міста й села, розвитку кустарних промислів з’являється значний інтерес до осмислення виробничої діяльності та народного мистецтва подолян. Вагомий внесок у вивчення матеріальної культури регіону здійснили С.Венгрженовський, О.Прусевич, Ю.Сіцінський, К.Широцький, а також дослідники української та слов’янської етнографії М.Біляшівський, І.Зарецький, М.Могилянський, чиїми зусиллями було зібрано значну колекцію пам’яток старовини з Поділля для Російського музею в Петербурзі, Київського, Львівського та Волинського історичних музеїв, з-поміж яких вагоме місце посідали й зразки місцевої кераміки[28]. Та найбільш повно матеріальна культура, гончарні промисли були представлені у колекції Кам’янець-Подільського Давньосховища (історичного музею),яка загалом нараховувала у 1909 р. понад 7,6 тис. експонатів[29].

Як бачимо, протягом XIX – на початку XX ст. кустарні промисли краю привернули увагу дослідників. І хоч стосовно гончарства губернії ці праці носили фрагментарний, часто описовий характер, не переслідували мету всебічно вивчити цю галузь традиційно-побутової культури населення Поділля, значення їх у накопиченні фактичного матеріалу й становленні етнографії подільської кераміки, безумовно, велике.

Початок спеціальному вивченню кустарних промислів Подільської губернії було покладено у 1912 р. у зв’язку з підготовкою до участі губернського земства у Другій Всеросійській кустарній виставці в Петрограді (1913 р.) та Третьому Всеросійському з’їзді діячів кустарної промисловості[30]. Відомості про стан кустарного виробництва в регіоні, зібрані ще до введення земств у Південно-Західному краї, вичерпувалися обстеженнями статистичного комітету губернської управи за 1866, 1899, 1903 рр. та матеріалами першого загального перепису населення Російської імперії 1897 року[31]. Вони не висвітлювали реальний стан кустарних промислів в усій губернії, були поверховими і застарілими. Значна питома вага кустарного виробництва в економіці регіону, відсутність об’єктивної інформації про їх стан і спонукали земство провести комплексне обстеження. Подільська губернська управа на чергових зборах у 1912 р. визнала за необхідне здійснити таку роботу й виділити на її проведення в губернії кошти.

У 1912 р. управа розробила і розіслала волосним правлінням, сільським старостам і міським управам опитувальні листи. Анкета мала встановити райони побутування того чи іншого ремесла, кількість дворів і людей, час задіяння в ньому населення протягом року та форми збуту кустарних виробів. Всього Управою було розіслано 2243 анкетних листи, з них повернулись з відповідями 1900 (84,7%)[32].

Результати анкетування вимагали уточнення і більш глибокого аналізу, що і було зроблено на другому етапі дослідження – експедиційному, який розпочався з січня 1913 р. Управою до цієї справи були запрошені 5 дослідників, що вже мали певний досвід науково-експедиційної роботи: О.Прусевич, В.Свідзінський, Л.Трофімов, П.Штельмах, Г.(Ю.)Александрович. Експедиції вивчали 10 найбільш поширених кустарних промислів губернії: гончарний, ткацький, килимарський, народної вишивки, кушнірський, шевський, вичинки шкіри, каменотесний, деревообробний та корзиноплетіння. За 1913 – 1914 рр. дослідники зібрали і проаналізували великий фактичний матеріал, склали детальні описи обстежуваних промислів, в яких внесли ряд конструктивних пропозицій щодо збереження та подальшого розвитку цієї важливої галузі традиційно-побутової культури Поділля. В ході експедиції було виявлено чималу кількість етнографічних пам’яток, які поповнили фонди Кустарного музею губернського земства.

Серед обстежуваних промислів провідне місце відводилось гончарству – одному з найдавніших і

найсамобутніших занять населення краю. Його вивчав член Подільського історико-археологічного товариства, краєзнавець Поділля, історик, природознавець, етнограф, бібліограф, музеєзнавець Олександр Миколайович Прусевич (1878 – 1944)[33]. Спадщина дослідника свідчить про широке коло його наукових інтересів. У багатьох галузях краєзнавства О.М.Прусевич був першопрохідником. Так трапилося і з вивченням керамічного виробництва. Саме його праці стали першими спеціальними історико-етнографічними дослідженнями в галузі народного подільського гончарства[34].

Експедиційне обстеження О.Прусевича тривало з 22 січня до 15 червня 1913 р., охопило 77 провідних гончарних осередків, зареєструвало 1921 кустарне господарство, 51 з них вивчено подвірно. Вчений зробив 23 технічні описи, обстежив 2 гончарські школи: в м. Кам'янець-Подільському та с. Василівка Вінницького повіту, розробив карти поширення гончарного виробництва на території губернії, склав порівняльні таблиці, які на конкретному статистичному матеріалі ілюстрували реальний стан промислу, давали можливість прогнозувати його перспективи.

Дослідник уважно вивчив розподіл промислу по території губернії, проаналізував та порівняв відомості, отримані під час кореспондентського (анкетного) і експедиційного обстежень, внаслідок чого зумів оприлюднити узагальнюючі дані з гончарного виробництва в краї. На час експедиції, зазначав автор, керамічним промислом в губернії було охоплено 143 населених пункти: 3 міста (Бар, Летичів, Гайсин), 27 містечок, 113 сіл. У виготовленні глиняних виробів було задіяно 2029 дворів та 3145 гончарів, що становило 0,08% населення губернії[35]. Позитивним є також і те, що науковець не тільки посилався на польовий експедиційний матеріал, а й переглянув опубліковані джерела та літературу з досліджуваної проблеми. Саме тому О.Прусевич вперше зробив спробу простежити походження та розвиток цієї галузі економіки краю з її зачатків і до часу обстеження. У III розділі дослідження "Виникнення промислу і його теперішнє становище" автор зазначав, що вже у першій половині XVI ст. на Поділлі існували 4 гончарних осередки і 11 гончарів, які обслуговували міське та містечкове населення на території, що складала половину губернії початку XX ст.[36] На XVI – XVII ст. припало створення перших цехів гончарів – громадсько-професійних і релігійних корпорацій, які були скасовані у 1900 р., хоча у багатьох осередках цехові традиції продовжували зберігатися і на час обстеження. Для глибшої аргументації висновків про діяльність цехів на Поділлі, їх роль у розвитку економіки губернії О.Прусевич включив до цього розділу додаток: "Ремісниче становище Смотрицького цеху з прилученими до нього ремеслами різничим, кушнірським і ковальським", в якому викладені норми звичаєвого права, що регламентували діяльність цеху (117 пунктів) та визначали основні напрямки його діяльності[37].

Заслугою О.Прусевича є також і те, що він намагався вивчити гончарство не тільки з погляду статистики, а й, так би мовити, зсередини. В основному описі промислу та інших публікаціях, що вийшли у світ по закінченню експедиції, дослідник вперше висвітлив організацію гончарного виробництва та праці майстрів, співвідношення промислу і землеробства, піддав детальному аналізу місцеву сировину та специфічні способи її видобування. В полі зору науковця були і технологія виробництва кераміки, аналіз типових для краю гончарних виробів, їх оздоблення. Велику увагу приділяв О.Прусевич виявленню своєрідних традицій художньо-стильових особливостей кераміки як Поділля в цілому і його окремих регіонів, так і найбільш відомих гончарних осередків. Дослідження насичені значною кількістю нового, вперше введеного в науковий обіг фактичного та ілюстративного матеріалу, у викладі інформації збережено гончарську лексику. В публікаціях О.Прусевича зафіксовано, за підрахунками автора, понад 100 прізвищ гончарів Поділля початку XX ст., зроблено спробу простежити роль династійності у збереженні самобутності промислу.

Питання санітарно-гігієнічного стану кустарних промислів не було включено в обов'язкову програму дослідження. Жоден з науковців, що брали участь в експедиції, крім О.Прусевича, не звернув увагу на цю важливу сферу функціонування виробництва. Дослідником з власної ініціативи була проведена значна робота по вивченню побуту, умов праці гончарів, впливу промислу на здоров'я людей. У 1913 і 1915 рр. вийшли дві статті з результатами роботи в означеному напрямку, в яких науковець намагався звернути увагу земства, громадських організацій на незадовільні умови життя та праці сільського кустаря. Він писав: "Житлові умови не задовольняють найнеобхідніших норм санітарії і гігієни й доходять до таких меж, нижче яких неможливо уявити існування здорової людини. Кожна стадія промислу породжує певні захворювання, що призводять до руйнування здоров'я, зокрема на підприємствах, що виробляють полив'яний посуд. Не слід обминати того, що майстерня служить і приміщенням для житла сім'ї гончара, через що страждає і вироджується молоде підростаюче покоління. Мізерна заробітна плата – 38 коп. в день – дозволяє гончареві з сім'єю харчуватися тільки хлібом з картоплею... Все це разом взяте є причиною поширення туберкульозу, і земській громадській організації доведеться з цим рахуватися"[38].

Отже, беручи участь в обстеженні кустарних промислів Подільської губернії, О.М.Прусевич провів значно об'ємніше дослідження, ніж того вимагала програма його організаторів, виявив глибокий науковий інтерес до гончарства як до однієї з найважливіших галузей художньо-виробничої діяльності, що споконвіку зберігає історичну пам'ять та самобутність подолян. Публікації свідчать про те, що дослідник вболівав за майбутнє промислу, з великою тривогою говорив про занепад окремих осередків, втрату традицій, намагався звернути увагу владних структур, громадськості на необхідність конкретних дій задля розбудови гончарного виробництва, як одного з "найбільш поширених і життєвих"[39]. Дослідження О.М.Прусевича в галузі народної кераміки Поділля є важливим джерелом до пізнання самобутності українського народу та його культури.

Виходом у світ у 1916 р. першого спеціального фундаментального дослідження "Гончарный промысел в

Подольской губернии" О.Прусевича завершується період зародження й становлення етнографії подільської кераміки.

[1]Романець Т.А. Стародавні витоки мистецтва української народної кераміки. – К., 1996. – С.14.
[2]Лисін Б.С. Глини і глиняна промисловість на Україні. – К., 1918. – С.7.
[3]Баженов Л.В. Поділля в працях дослідників і краєзнавців XIX – XX ст. – Кам'янець-Подільський, 1993. – С.13, 18 – 19.
[4]Джерела історичні: Польща XVI ст. з погляду географічно-статистичного. Землі Руські: Волинь і Поділля / Опис О.Яблоновського. – Варшава, 1889. – Т. XIX (польською мовою).
[5]Там само. – С.12, 30, 179, 230 – 237, 241, 242.
[6]Гульдман В.К. Подольская губерния: Опыт географическо-статистического описания. – Каменец-Подольский, 1889. – С.1.
[7]Учреждение Комитета для историко-статистического описания Подольской епархии // Подольские епархиальные ведомости (далі – ПЕВ). –1865. – №13. – С.302 – 303.
[8]Преобразование Подольского епархиального историко-статистического комитета в Церковное историко-археологическое общество (26 октября 1903 г.) // Киевская старина. –1903. – Т.83. – Кн.3. – С.156 – 157.
[9]Вінюкова В.М. Подільський історико-статистичний комітет // Проблеми етнографії, фольклору і соціальної географії Поділля: Наук. збірник. – Кам'янець-Подільський, 1992. – С.19 – 20.
[10]Справочник по истории дореволюционной России. Библиографический указатель. – М., 1978. – 639 с.
[11]Труды Подольского губернского статистического комитета. – Каменец-Подольский, 1869. – 50 с.
[12]Военно-статистическое обозрение Подольской губернии // Военно-статистическое обозрение Российской империи. Издаваемое по Высочайшему повелению при 1-м отделении Департамента Генерального Штаба. – СПб., 1849. – Т.Х. – Ч. 2. Подольская губерния. –159 с.
[13]Статистические сведения о Подольской губернии за 1862, 1863 и 1864 годы. – Каменец-Подольский, 1865. – 67 с.
[14]Отчеты Подольского губернского статистического комитета. – Каменец-Подольский, 1862 – 1918 гг.
[15]Сборник сведений о Подольской губернии. – Каменец-Подольский, 1880. – Вып.1. – 214 с.; 1882. – Вып.2. – 148 с.; 1884. – Вып.3. – 99 с.
[16]Обзор Подольской губернии за 1882 год. – Каменец-Подольский, 1883. – С.12.
[17]Инструкция Центрального Статистического Комитета Губернским Статистическим Комитетам по предмету содействия Московской Политехнической выставке // Материалы для исследования Подольской губернии в статистическом и хозяйственном отношениях. – Каменец-Подольский, 1873. – С.1 – 9.
[18]Там само. – С.33.
[19]Гульдман В.К. Подольская губерния: Опыт географическо-статистического описания. – Каменец-Подольский, 1889. – 514 с.
[20]Його ж. Населенные места Подольской губернии: Алфавитный перечень населенных пунктов губернии. – Каменец-Подольский, 1893. – 636 с.
[21]Його ж. Поместное землевладение в Подольской губернии: Настольно-справочная книжка для землевладельцев и арендаторов. – Каменец-Подольский, 1898. – 437 с. (1-е изд.) и 1903. – 868 с. (2-е изд.).
[22]Його ж. Памятники старины в Подолии. – Каменец-Подольский, 1901. – 401 с.
[23]Його ж. Подольская губерния. – С.159.
[24]Винокур І.С., Корнілов В.В. Сіцінський Ю.Й. // Український історичний журнал. –1991. – №3. – С.69 – 71.
[25]Труды Подольского церковного историко-археологического общества. – Каменец-Подольский, 1901. – Вып. IX. – С.267, 519, 875.
[26]Сецинский Е. Материалы для истории цехов в Подолии // Труды Подольского церковного историко-археологического общества. – Каменец-Подольский, 1904. – Вып. X. – С.418 – 494.
[27]Прусевич А. Местная старина //Подольские епархиальные ведомости. – 1905. – №15. – С.346 – 351.
[28]Каталог-указатель этнографических коллекций: Украинцы. XIX – XX вв. – Л., 1983. – С. 3 – 5, 10 – 29; Баженов Л.В. Вказ. праця. – С.38.
[29]Музей і Поділля: Тези доп. наук. конф. – Кам'янець-Подільський, 1990. – С.11.
[30]Кустарные промыслы Подольской губернии. – К., 1916. – С.5.
[31]Первая всеобщая перепись населения Российской губернии 1897 г.: У 89 т. Т.XXXII: Подольская губерния. – СПб, 1904. – С.240 – 250.
[32]Кустарные промыслы Подольской губернии. – С.6.
[33]Баженов Л. В. Історичне краєзнавство Правобережної України XIX – на поч. XX ст. – Хмельницький, 1995. – С.255 – 256; Національна бібліотека України ім. В.Вернадського. Інститут рукописів. – Ф. XXIX. – Спр.1290 – 1293, 1778 та ін.
[34]Прусевич А. Гончарный промысел в Подольской губернии // Кустарные промыслы Подольской губернии. – С.9 – 120; Його ж. Обзор данных о кустарных промыслах в Подольской губернии. – Каменец-Подольский, 1913. – 32 с.; Його ж. Кустарные промыслы в Винницком уезде //Экономическая жизнь Подолии. – 1913. – №5. – С.21 – 28 та ін.
[35]Прусевич А. Гончарный промысел в Подольской губернии. – С.10.
[36]Там само. – С.15.
[37]Там само. – С.21 – 33.
[38]Його ж. Санитарно-гигиеническое положение гончарства в Подольской губернии // Врачебно-санитарная хроника Подольской губернии. Июль, август и сентябрь. 1914 год. – Каменец-Подольский, 1915. – С.16 – 24; Його ж. Обзор данных о кустарных промыслах в Подольской губернии //Экономическая жизнь Подолии. – 1913. – №10. – С.61 – 62; №14. – С.41 – 49 та ін.
[39]Прусевич А. Гончарный промысел в Подольской губернии. – С.97.

Мирослав БОРИСЕНКО
Київ

РАДИКАЛЬНІ КОНЦЕПЦІЇ ОРГАНІЗАЦІЇ ПРОСТОРУ В ТОТАЛІТАРНІЙ КУЛЬТУРІ 1920-х років

Концепцію забудови міста пропонується розглядати як узагальнення містобудівничої ідеї, усвідомлення й трактування самого топосу в колективній свідомості народу даного періоду. Як пише М.Бархін, місто відображає соціальний лад суспільства, спосіб життя свого населення[1]. Уся багатовікова історія міської цивілізації, пише далі автор – уся історія розвитку міста демонструє, яку він проявляє надзвичайну адаптацію, надзвичайну здатність акумуляції різноманітних соціальних, економічних і естетичних ідеалів[2]. Отже містобудівнича концепція при ширшому дослідженні може надати науковцю інформацію про спосіб існування людини, власне, традиційну культуру народу загалом.

Досить часто вивчаючи структуру забудови міста Середньовіччя, або Античності можна отримати інформацію про соціальні відносини, класову нерівність суспільства, розвиток науки та техніки тощо. Науковці також досить часто звертаються до вивчення структури міської забудови, щоб отримати більш повну картину світоглядних уявлень людини. Але в більшості випадків це знову ж таки стосувалося давньої історії. Автор однієї з найцікавіших робіт з даного предмету – чеський дослідник Й.Груза писав про міста Межиріччя, що звичайно свій вплив здійснювали й релігійні вірування та намагання відобразити в укладі міста тодішні уявлення про світ як ступінчату башту, на вершині котрої знаходиться Вавилон[3]. Таким чином, Й.Груза пропонує розглядати композицію давнього міста як модель світу, що є панівною в даному суспільстві. Подібну теорію обстоював і В'ячеслав Іванов. Зокрема він зазначав, що місто розглядається як модель простору Всесвіту. Власне його організація відображає структуру світу в цілому. Відомо два основних геометричних типи такої організації – прямокутна й кутова. Вони не специфічні саме для міста, тому що самі ці символи, можливо, є архетипами, що використовується в якості моделі світу й в інших контекстах[4].

Серед концепцій розселення та забудови, що історично склалися протягом тисячоліть виділяється два головних плани – прямокутний та радіальний. Перший передбачав забудову у формі пропорційних прямокутників-кварталів, що розташовані у шаховому порядку. Такій формі забудови притаманна лінійність. Серед прямокутних концепцій міста варто згадати давньоримські воєнні поселення та місто Вавилон.

Радіальна форма є більш поширена в Україні й включає в себе центр (майдан, споруда) від якого відходять промінці-вулиці, котрі у свою чергу з'єднані радіальними кільцями. Такий кільцевий тип поселення відомий на території України ще з часів трипільської культури[5]. Прикладом також можуть бути міста-фортеці Середньовіччя та класична забудова XIX століття. Формування таких міст має природні причини й відбувається протягом значного проміжку часу. Можна сказати, що це міста, які історично формувалися на перехресті шляхів, що і зумовлювало таку форму.

Однак, якщо говорити про форму міста, то виявляється, що причиною вибору того чи іншого зразка були не тільки такі фактори, як перехрестя комунікацій, або потреби оборони та переміщення військ. Американський дослідник історичного розвитку містобудівних концепцій Н.Джонстон зауважує, що форма міста мало залежить від економічних умов, оскільки кільцево-радіальна форма була притаманна скотарям індіанцям, шайєнам та носіям землеробських культур[6].

Одночасно, чим ми можемо пояснити живучість круглого, радіального плану? В епоху Середньовіччя круглий замок був ідеальною оборонною спорудою. Однак, по-сьогодні, архітектори не відмовляються від "круглих" міст, хоча така ідея більше не диктується ні космологічними ідеями, ні оборонними факторами[7]. Фахівці досить давно задавалися питанням: чим пояснюється чергування цих двох типів від часів античності, ренесансу класицизму та навіть сучасності? Чудовий мистецтвознавець М.Бархін, озираючись на партійну цензуру, обережно запитував, чи лише в техніці будівництва, в зручності функціонування, в відсутності, чи навпаки, існування цілісного задуму, чи в економіці тут проблема, або вона лежить в іншій площині – в філософії, відношенні людини до світу, природи[8]. Звичайно, твердження, що устрій та форма міста може бути сформована у результаті втілення космогонічних міфів, а не розвитку класових протиріч, для радянської гуманітарної науки була єретичною.

Відповідно, дискусії фахівців та партійних функціонерів від культури 1920 – 1930-х рр. стосовно форми нового міста теж варто розглядати як еволюцію світоглядних уявлень, як боротьбу, або симбіоз певних семіотичних рядів. Адже неможливо трактувати місто збудоване у формі серпа, або п'ятикутної зірки з погляду архітектурної чи

© М.Борисенко

інженерної доцільності. Таким чином предметом дослідження мають стати концепції вирішення просторової проблеми в УРСР (розселення, містобудування), як спроба актуалізації традиційних світоглядних уявлень через призму більшовицького ідеологічного та культурного тексту .

В цьому сенсі неможливо не згадати оригінальну роботу російського сучасного архітектора, мистецтвознавця В.Паперного, котрий розглядає проблему як протиставлення двох моделей – "бінарної опозиції"[9]. Він виділяє два протилежні спрямування в культурі Росії, надавши їм лише нумерацію – "1" і "2", розуміючи під ними дві різні культурні парадигми 1920-х та 1930-х років. Він звертає увагу на революційне бачення світу, що проявляється в екстремістських радикальних культурних проектах 1920-х років, ініціаторами котрих виступали представники авангарду, по суті монополісти в культурному житті країни 1920-х років. В.Паперний пропонує трактувати дві концепції розселення (прямокутну та радіальну) із позиції рівномірне та ієрархічне. Дійсно розуміння простору в 1920-х та в наступні роки настільки відмінне, що можна говорити про існування двох різних культур.

На початку 1920-х років помітне прагнення дизайнерів культури до мислення виключно загальнолюдськими всепланетарними масштабами. Відбувається своєрідна відмова від кордонів. Найбільш яскравим проектом цього часу, що проходить через усі сфери суспільного життя, є ідея світової революції: ліквідація кордонів, відмінностей, граней між народами й створення єдиного рівного суспільства. Ідея рівності в дискурсі простору революційної культури початку 1920-х років виражається саме в рівномірності. Головна мрія цієї культури за словами В.Паперного: "все добряче перемішати в одному казані й розлити потім рівномірним шаром по поверхні землі, так, щоб уже не було різниці між містом та селом, між Сходом та Заходом, між чоловіками та жінками, між багатими та бідними, між розумовою працею та фізичною, між працею та відпочинком, між мистецтвом та життям"[10].

Відмова від концентрації та прагнення до рівномірності розселення на всій території країни проявлялося у висловлюваннях вождів пролетарської революції. Так, В.Ленін говорив, що на початку XX століття вже не було технічних перепон до того, щоб усе населення могло користуватися досягненнями культури, розміщуючись рівномірно на всій території[11]. Отже, ідея соціальної рівності могла бути реалізована саме рівномірним, прямокутним розплануванням населених пунктів.

Відомий український архітектор, що працював над проектами нових міст П.Хаустов писав про план міста Велике Запоріжжя: "І географічні умови і потреби радянського будівництва вимагають, щоб місто було спроектоване по так званій "лінійній схемі". Широкі прямі вулиці перетворюють план Запоріжжя в правильну решітку. В кварталах цієї решітки будуть розміщуватися інші райони"[12]. Важливо відзначити, що прямокутно-шахова забудова, як видно з цієї цитати, обумовлена не тільки географічними вимогами, але й "потребами радянського будівництва". Сам архітектор не може сформулювати, якими саме потребами, але він підсвідомо розуміє, які настрої панують у суспільстві, та яка забудова є популярна у влади на даний момент.

Однак, при розгляді планувальних експериментів дезурбаністів першої половини 1920-х років, варто відзначити присутність радіально-кільцевої форми у побудові нових міст. Так, наприклад, відомий експеримент з побудови поселення Ново-Чайкіно в Донецькій області у 1925 р. було виконано у круглій формі. Як зазначає В.Альошин, в пошуках українських архітекторів-теоретиків у першій половині 1920-х рр. (В.Міррер, А.Полоцький) досить довго було помітно вплив доктрини Є.Говарда, що проявлялося в спробах створити планетарну систему розселення: центральне місто – міста супутники, саме в цих сателітах й мало бути реалізовано основні принципи соціалістичного розселення[13].

Прихильником планетарної концепції розселення став відомий архітектор, автор одного з перших генеральних планів Москви, російський архітектор Б.Сакулін. Про нього варто згадати, оскільки у 1920-х роках він довгий час викладав на архітектурному факультеті Київського художнього інституту й цілком можливо, що його ідеї знайшли відгук в роботах молодих українських архітекторів. Б.Сакулін був одним з перших, хто усвідомив неможливість створити оптимальне місто з населенням в 60 тисяч чоловік. Він розумів, що проблему інтенсивного росту міст може вирішити кільце міст супутників навколо великих адміністративних та промислових центрів[14].

В основі плану шахтарських поселень 1920-х років в Донбасі часто лежала концепція міста-саду, основними елементами якого були громадський центр, жилі квартали, парк, спортивна зона[15]. Широкі вулиці та бульвари цих поселень були орієнтовані на центральний майдан, на якому розміщувалися адміністративні споруди та громадського обслуговування[16]. Такі форми дезурбаністичного середовища копіювалися з доктрини Е.Говарда й не могли відображати екстремістську суть культурних перетворень початку 1920-х років. Це була спроба механічно підфарбувати зарубіжний досвід передових форм містобудування комуністичною фразеологією. Однак проекти міст-садів насправді мало відповідали найважливішій функції міста в радянській культурі – організатора та репрезентанта нового побуту й відповідно середовища, в якому ця нова людина формується.

Так, план найбільш відомого шахтарського поселення в Ново-Чайкіно на 920 дворів передбачав будівництво садиб на дві сім'ї, з будівлями для присадибного господарства – сарай, літня кухня, хлів для корови тощо[17]. Для комуністичної утопії це була зовсім неприйнятна концепція, оскільки вона начебто відкидала робітника до регресивної, відсталої селянської культури. Існування самого присадибного господарства в оселі робітників було просто неможливим, не кажучи вже про хлів з коровою. Таким чином спроби дезурбаністів перенести досвід реалізації концепції міста-саду в місцеві умови викликав гостру критику з боку радикальних дизайнерів культури.

Наприкінці 1920-х років починається жвава дискусія навколо планування нових міст. Концепція Є.Говарда, що досить успішно вирішувала проблему маленького міста на 10 тисяч жителів, орієнтованого на один чи кілька

виробничих комплексів (завод, шахта) не могла бути використана при плануванні великих міст на 50 – 100 тисяч жителів. Такі міста передбачали втілення найновіших архітектурно-планувальних експериментів з повним сучасним інженерним устаткуванням та транспортом, з розвинутим новітнім комунальним господарством та системою побутового обслуговування населення. Це були насправді нові міста, що будувалися на зовсім новій науковій та інженерно-технічній основі. Саме в Україні наприкінці 1920-х років ідеї урбанізму знайшли найбільшого поширення. Державна комісія з планування міст Донбасу планувала розселити населення регіону в 9 – 11-ти містах з населенням в 250 – 300 чоловік, з'єднаних між собою залізницею та швидкісним трамваєм[18]. Цей план передбачав концентрацію населення, але не заперечував парадигму культурного експериментаторства 1920-х років – рівномірність. Для того, щоб це довести, варто більш детально розглянути проекти та історію створення нових міст в Донбасі на рубежі 1920 – 1930 років.

Варто згадати хоча б відоме оригінальне рішення талановитого українського архітектора професора П.Альошина у плануванні міста Дніпрогесу – "Великого Запоріжжя". Він створив лінійну систему функціонально-поточного зонування, в котрій відображалися найкращі здобутки світової архітектурної думки. Архітектор задумав місто як кілька рядів різних зон – селітебної, комунально-побутової, санітарної, виробничої тощо, котрі витягнулися вздовж одна одної. Таким чином, місто набуває форми лінійної структури, що по суті не перечить головним ідеям рівномірності, оскільки, на плані-схемі відсутній конструктивно виділений центр та прилеглі до центру квартали. Як говорив один з дизайнерів культури 1920-х стосовно забудови Тракторграду в місті Харкові – "Нове соціалістичне місто не знатиме ні околиць ні центру"[19]. В цьому і полягала суть рівного міста – однакові квартали та будівлі не замкнуті на єдиній точці, що є домінантною над усім містом, вони є абсолютно рівними та взаємозамінними.

Це є скоріше культурна парадигма а не "потреби радянського будівництва", котра виражає поривання державної естетичної егалітарної програми, яка заперечує ієрархію простору та відповідно ієрархію людей[20]. Однакові будинки та квартали подібні мов близнюки шляхом механічного розмноження можуть рівномірно покрити всю землю. Місто мислилося як постійний механічний рух, що призводив до перманентної експансії, шляхом повторення однакових фрагментів міста – будинків, помешкань, кварталів, площ та вулиць. В.Леонтьєв писав, що в інтерпретації самого розвитку проявляється вплив функціонального "машинізму". Процес розвитку міста, на його погляд, у більшості теоретичних робіт трактується головним чином як процес просторового розширення при якому зберігається його функціональна організація[21].

З огляду на схильність революційної культури до максималізму та прагнення в досягненні абсолюту на перший план містобудівничих концепцій виходить концепція безперервності жилого простору. Н.Пижов в досить претензійній та футуристичній книзі "Радянське місто взавтра" писав: "У новім місті розірвано й знищено густу мережу всяких парканів, огорож суцільних кам'яних мурів, брам та фірток"[22]. Більше того, весь простір позбавлено загорож та диференціації на зони. Автор обстоює принцип постійного наскрізного сполучення між будинками скляними коридорами та галереями, а між квартирами алеями-парками: "Якщо між житловими колективами споруджується будівля для якихось громадських цілей, то ця безперервність внутрішніх парків повинна зберігатися і досить широкі алеї, огинаючи ці будівлі, повинні за правилами з'єднувати внутрішні парки з загальноміськими парками, бульварами, або ставками, водяними басейнами тощо"[23]. Таким чином, громадський та адміністративний центр ніяк не виділяється, а громадські будинки з'єднані з іншими кварталами замість широких асфальтованих проспектів та магістралей таким недовговічними і трохи легковажними комунікаціями, як зелені смуги парків та алей.

В дискурсі культури 1920-х років, як уже говорилося, панує ідея рівності, що в розумінні простору виражається у домінуванні концепції рівномірності. Більше того, той самий Н.Пижов фантазує далі: "Нові житлові будинки всі геть чисто являють собою рухомі будівлі"[24].

Отже, прямокутна забудова відображає горизонтальний рух в революційній культурі. Можна стверджувати, що ідея рівного, рівномірного облаштування простору в тоталітарному світогляді розглядалася виключно як універсальна модель. Таким чином, основою культурної парадигми 1920-х років є динамізм, – перманентний горизонтальний рух, яким пануюча культура вкриває рівним шаром усю земну кулю.

---

[1]Бархин М. Город. Структура и композиция. – М., 1986. – С.28.
[2]Там само. – С.47.
[3]Груза Й. Теория города. – М., 1972. – С.13.
[4]Иванов В. К семиотическому изучению культурной истории большого города // Ученые записки Тартуского государственного университета. – Вып. 720. (Семиотика пространства и пространство семиотики). Труды по знаковым системам. – Тарту, 1986. – С.9.
[5]Космина Тамара. Поселення, садиба, житло // Українці. Кн.2. – Опішне, 1999. – С.13.
[6]Норман Джонстон. "Круглые" города. Рецензия // В мире науки. – 1983. – №12. – С.100.
[7]Там само.
[8]Бархин М. Вказ. праця. – С.23.
[9] Паперний В. Культура "Два". – М., Новое литературное обозрение, 1996. – 384 с.
[10]Там само. – С.100.
[11]В.И.Ленин о социальных проблемах архитектуры и расселения: Из произведений и писем В.И.Ленина. – М., 1990. – С.64.
[12]Хаустов П. Великое Запорожье. – М., 1930. – С.18.
[13]Алешин В. Развитие представлений о социалистическом поселении в градостроительстве Украины в 1920-х – начале

1930-х годов. Автореф. на соиск. учен. степени канд. архитектуры. – М., 1987. – С.11.
[14]Астафьєва-Длугач М. Первые схемы социалистического расселения в СССР. //Архитектура СССР. – 1970 – №6. – С.15.
[15]Вергелес А. Особенности градостроительного развития Донбасса в период с 1917 по 1941 годы. Автореф. на соискание учен. степени канд. архитектуры. – М., 1991. – С.14.
[16]Там само.
[17]Юрченко П. Будівництво робітничих осель в Донбасі // Глобус. – 1924. – №27. – С.14.
[18]Станиславский А. Планировка и застройка городов Украины. – К., 1971. – С.106 – 107.
[19]Мусьев С. Тракторград. – Харьков, 1931. – С.31.
[20]Паперний В. Вказ. праця. – С.101.
[21]Леонтьєв В. Динамическая концепция города в теории градостроительства XX века. – Автореф. на соиск. учен. степени канд. архитектуры. – М., 1966. – С.11.
[22]Пижов Н. Радянське місто завтра. – Харків, 1930. – С.15.
[23]Там само. – С.37.
[24]Там само. – С.39

Степан ДРОВОЗЮК
Вінниця

ПИТАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ СЕЛЯНСТВА 20 – 30-х років XX століття В УКРАЇНСЬКІЙ ІСТОРІОГРАФІЇ

Національна свідомість є органічною складовою повсякденного життя українського селянства, тому дослідження цього феномену у конкретно-історичному аспекті має важливе значення для відтворення духовної історії народу. Цілком очевидно, що історичний портрет українського селянства, позбавлений національного змісту, буде спотворений, а саме поняття національної свідомості, відірване від конкретно-історичного ґрунту, може виявитися безплідною абстракцією.

Вважається, що національна свідомість функціонує на трьох рівнях: буденному, теоретичному та державно-політичному[1]. Нині суспільна думка спрямована на дослідження насамперед теоретичного та державно-політичного рівнів національної свідомості, в той час як її буденний рівень, носієм якого було насамперед селянство, досліджений недостатньо.

Важливим здобутком сучасної наукової думки є теоретичне осмислення етнонаціональної проблематики (М.М.Вівчарик, Я.Й.Грицак, В.Ф.Жмир, Г.В.Касьянов, І.Кресіна, В.В.Масненко та ін.)[2]. Здійснюється також історіографічний аналіз етнонаціотворення (Г.В.Касьянов, В.В.Масненко, Л.П.Корогод, О.О.Рафальський, С.В.Ситник)[3].

Праці філософів, етнологів, істориків, політологів, етнографів формують теоретичну базу для поглиблення конкретно-історичних досліджень національної свідомості. Однак, на нашу думку, порушення балансу між теоретичними та конкретно-історичними дослідженнями може призвести до створення нових міфів, відриву від історичної реальності. Вже нині можна спостерігати своєрідне "декорування" історичного процесу модними поняттями і категоріями. Тому, гадаємо, саме конкретно-історичні дослідження можуть відіграти конструктивну роль у напрацюванні оптимальних схем дослідження, сприяти наближенню до історичної правди.

Завдання цього історіографічного огляду – виявити основні тенденції та підходи у дослідженні національної свідомості українського селянства 20 – 30-х рр. XX ст.

У 20-х рр. в умовах певної свободи думки знаходимо окремі спроби розглянути питання самосвідомості селян, виявити регіональні особливості національної самоідентифікації, зокрема, сприйняття понять "Україна" і "українець"[4]. Оригінальне пояснення причин зростання національної свідомості українського селянства дав Г.Лапчинський. На його думку, як тільки селянство почало брати участь у державному будівництві й здобувати освіту, воно почало прагнути до відродження своєї мови та культури і протиставляти її російській. Ще одним чинником поглиблення національного почуття в селянина він вважав ворожнечу до міста, що штовхала його до гострої боротьби за своє національне самовизначення[5].

Після всесоюзної конференції істориків-марксистів (1929 р.) почалися репресії під гаслом боротьби з "буржуазною історіографією". Ряд істориків були звинувачені у тому, що вони розглядають національне питання як основну проблему історичного розвитку і висувають на перший план селянство[6]. Не дозволялося жодних відхилень від офіційного тлумачення національного питання. Наприклад, варто було В.Сухино-Хоменку у своїй статті згадати про активну роль селянства в українізації військових частин, як він був підданий нищівній критиці[7].

Примітно, що обов'язковим елементом офіційної ідеології 20 – 30-х рр. була теза про селянство як носія національної свідомості. Так, М.Скрипник у статті "Підсумки "літературної дискусії" виділив саме ту частину тез пленуму ЦК КП(б)У (червень, 1926 р.), де вказується, що "український шовінізм безсумнівно зростає на селі за

рахунок куркульства і тої частини сільської інтелігенції, що з ним зв'язана"[8]. В доповіді на кафедрі національного питання УІМЛ (грудень, 1929 р.) він інтерпретував цю тезу як "оживлення та розгортання куркульського селянства – цієї основної бази українського націоналізму"[9].

Підставою для розгортання антиукраїнської кампанії на початку 30-х рр. офіційна пропаганда називала зростання українського буржуазного націоналізму, що пов'язувалося із зміцненням "куркульства". Досить войовниче був налаштований С.Косіор, який заявив, що "національні забобони" дуже глибоко вкоренилися в селянство[10]. Якщо ж адепти більшовизму іноді й визнавали, що нації властивий певний психічний склад, "національний характер", то тільки для того, щоб продемонструвати, як цей "своєрідний національний характер" вони можуть сміливо і швидко "переробляти"[11]. Постає питання: чи можна цю кампанію вважати визнанням реального зростання національної свідомості селянства, чи це був тільки навмисне створений образ куркуля-націоналіста, щоб у такий спосіб оправдати нищення українського селянства?

У наступні роки більшовицька концепція розв'язання національного питання залишалася незмінною. Національні почуття подавалися не як природні і закономірні, а як "націоналістичні настрої", що виникали серед "відсталої частини народних мас України, особливо серед селянства на ґрунті тривалого національного гноблення за часів царизму"[12].

Очевидно, позитивним наслідком хрущовської "відлиги" було те, що питання національної свідомості українців обговорювалися на сторінках наукових видань у 60-х рр. XX ст. Однак згодом цю дискусію, за словами Я.Дашкевича, "придушили, бо наближався фатальний 1972 рік"[13].

Історіографія 1970-х рр. продемонструвала генетичну спорідненість із сталінськими підходами до національного питання. Послуговуючись словосполученнями "націоналістична контрреволюція", "куркульсько-націоналістичні банди", "куркульсько-націоналістичні елементи", вона визнавала лише один шлях вирішення національного питання – боротьбу з "націоналістами" та "інтернаціональне виховання"[14].

Питання національної свідомості актуалізувалося в кінці 1980-х рр. Однак заклики до вивчення національно-психологічних аспектів історичного процесу, що прозвучали напередодні падіння комуністичного режиму, за тих умов не могли одразу втілитися в конкретно-історичні дослідження[15].

З початку 1990-х рр., коли послабився тотальний партійний контроль, почався новий етап в дослідженні національної свідомості. З цього часу, як слушно зауважив Г.Касьянов, в Україні спостерігається "катастрофічне збільшення питомої ваги праць, присвячених найрізноманітнішим аспектам буття української нації"[16].

Помітним історіографічним фактом стало видання в Україні праці Б.Кравченка, де привертають увагу міркування щодо взаємозв'язку національної свідомості та економічних інтересів селянства. Зокрема, автор зробив важливий висновок про те, що національне пробудження українського селянства було пов'язане з аграрним питанням, а провідну роль у зміцненні національної свідомості українських мас відіграли кооперативи[17].

Ідея провідної ролі українського селянства у відродженні національно-державницької свідомості простежується у працях Р.Іванченко, О.Г.Мороза, С.М.Злупка, Л.М.Новохатька[18] та інших авторів.

Зрозуміло, що національна свідомість селянства не існувала у "чистому" вигляді, тому в сучасній історіографії вона розглядається у зв'язку з культурними, політичними та соціально-економічними процесами. Відповідно можемо виділити кілька тематичних блоків, в яких більшою чи меншою мірою порушуються питання національної свідомості українського селянства.

Важливим науковим завданням є встановлення загальних параметрів національної свідомості селянства, визначення її рівня, структури та динаміки. У цьому контексті маємо ряд цікавих міркувань. Так, на думку В.Жмира, проголошення незалежної УНР не мало підстави в масовій свідомості українців, що й визначило результати національно-визвольних змагань 1917 – 1920 рр. Перші десять років радянської влади були сприятливі для стабілізації масової національної свідомості на рівні її змісту кінця XIX – початку XX ст. Однак голодомор та червоний терор призвели до фактичного притлумлення національної свідомості[19]. Оригінальну думку висловили Д.Лібер та Н.Черниш, які вважають, що на кінець 20-х років виникла нова, сучасна, світська та урбанізована українська самосвідомість, що базувалася частково на самосвідомості (хоча й не цілком виразній) селянства, яке масово подалося у міста[20].

Досить перспективними для з'ясування динаміки національної свідомості селянства є дослідження повстанського антибільшовицького руху, що здійснюються в регіональному плані. Так, аналіз ідеології селянського повстанського руху на Правобережній Україні дав О.В.Несторову підстави зробити висновок, що на початку 1919 р. в цьому русі переважали соціальні чинники, а національні мотиви відігравали другорядну роль. Згодом під впливом партій з виразною національною орієнтацією рух набирав національного змісту[21]. Близьким за змістом є формулювання П.Стегнія, який констатував, що петлюрівський повстанський рух засвідчив остаточне звільнення українців від омани більшовицької агітації і пробудження національної свідомості[22]. В.Ревегук, розглядаючи визвольні змагання на Полтавщині у 1920 – 1925 рр., також дійшов висновку, що політичною програмою повстанських загонів була боротьба за незалежність України. Як свідчать виявлені автором документи, орієнтація повстанців була "петлюрівською", а їхнім ідеалом була Українська народна республіка[23].

Виявом національної свідомості селянства була його реакція на відродження української національної церкви та його безпосередня участь у цьому процесі. Свого часу радянська наука визнала, що порівняно тривала діяльність української автокефальної православної церкви пояснюється її зв'язком з національними почуттями віруючих, її

зверненням до українського народного мистецтва, до рідної мови[24]. В сучасній історіографії органічний зв'язок УАПЦ з національними почуттями селянства показав А.Зінченко. Водночас він зауважив, що національна свідомість подолян була придушена десятилітніми спільними зусиллями російського й польського поміщицтва, зросійщеним чиновництвом і духівництвом[25].

Питання національної свідомості селянства розглядаються у працях, присвячених політиці українізації[26]. Зокрема, Я.Верменич поставила питання про вплив процесів українізації на стан української національної свідомості[27]. Аналізуючи етнонаціональні наслідки політики українізації, В.Масненко висловив думку, що навіть селянство, яке стояло осторонь цього процесу, значно змінило своє самоусвідомлення у бік позитивної національної ідентифікації[28].

Загалом у сучасній історіографії досить помітною є тенденція розглядати селянство як соціальну базу українізації. На цьому фоні виділяється позиція Ю.Шевельова, який зазначив, що міцної соціальної бази українізація не мала і не збереглися відомості про ентузіазм селянства у зв'язку з українізацією. На його думку, селян "не дуже боліло, котрою мовою ведеться комуністична пропаганда"[29]. Гадаємо, відмінності між міркуваннями цього авторитетного мовознавця і загальною тональністю досліджень останніх років можуть пояснити спеціальні дослідження, здійснені у руслі проблеми "Українізація і селянство".

Національна свідомість селянства може набути нового забарвлення у процесі дослідження міжнаціональних відносин в Україні. Наприклад, вивчення документів спецслужб показало, що радянська влада асоціювалася у свідомості частини селян з певними національностями, що викликало відповідні настрої[30]. Важливим джерелом для дослідження національної свідомості у контексті міжнаціональних відносин є документи, що містять висловлювання селян з національного питання. Зокрема, особливої уваги заслуговують матеріали так званих безпартійних конференцій. Аналізуючи виступи селян на цих конференціях, О.Ганжа виділила серед найхарактерніших висловлювань щодо національної нерівності в Україні[31].

Надзвичайно важливим є питання взаємозв'язку голоду 1932 – 33 рр. і національної свідомості селянства. Зокрема, привертають увагу міркування Л.Гриневич, яка здійснила аналіз настроїв особового складу Української військової округи (УВО) і дійшла висновку, що особливістю "антирадянських проявів" було тісне переплетення соціальних та національних мотивів. Наведені авторкою документи дають підстави говорити про державницький компонент в національній свідомості певної частини селянства (ставлення до Центральної Ради, Директорії, С.Петлюри, критичні оцінки національної політики більшовиків)[32]. Історики та публіцисти розглянули також питання про руйнівний вплив на національну свідомість селянства міграційних процесів, спричинені голодом[33].

Важливе значення для реконструкції національної свідомості українського селянства, її динаміки в часі і просторі мають дослідження регіональних особливостей етнонаціональних процесів[34].

Отже, в українській суспільно-історичній думці поступово викристалізовуються основні ознаки національної свідомості українського селянства. Однак із сукупності історичних праць, що є надбанням сучасної історіографії, ми ще не можемо скласти цілісну картину національної свідомості українського селянства зазначеного періоду. Ряд висновків мають ознаки гіпотез, що потребують фактичної перевірки. Якщо "накласти" оцінки та характеристики національної свідомості українського селянства, що даються в історичних дослідженнях, на систему критеріїв, що використовуються для здійснення її типології, то виявиться ряд суттєвих прогалин.

Комплексне дослідження національної свідомості українського селянства передбачає не лише з'ясування її змісту, конкретних виявів, структури та рівня, а й встановлення усієї сукупності чинників, що впливали на процес формування національної свідомості, виявлення конкретно-історичних ситуацій, у яких "висвічувалися" національні почуття селянина. Адже реально функціонуюча національна свідомість постійно перебувала у тісному взаємозв'язку з іншими сферами суспільних відносин, набувала конкретно-історичних форм. Важливою передумовою наукового аналізу національної свідомості є її структурування, виявлення її основних компонентів.

Необхідність дослідження національної свідомості ставить на перший план джерелознавчі питання. Особливої уваги заслуговують листи, звернення, скарги, тексти виступів селян, що містять інформацію про структуру, рівень та динаміку національної свідомості селянства даного періоду. Ретельний джерелознавчий аналіз якомога більшого масиву висловлювань селян, практичних дій та вчинків дасть можливість наповнити поняття національної свідомості конкретним змістом.

---

[1]Кресіна І. Національна свідомість: сутність, основні складові та рівні функціонування // Нова політика. – 1998. – №3. – С.12.
[2]Вівчарик М.М. Етнополітичні процеси в українському селі: Дис. ... докт. політ. наук. – К., 1994. – 366 с.; Грицак Я.Й. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX – XX ст. – К., 1996; Жмир В.Ф. На шляху до себе (Історія становлення української національної свідомості) // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – №1. – С.144 – 162; №2. – С.143 – 162; №3. – С.147 – 166; №4. – С.136 – 151; Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму. – К., 1999; Кресіна І. Національна свідомість: сутність, основні складові та рівні функціонування // Нова політика. – 1998. – №3. – С.12 – 14; Масненко В.В. Історична думка та націотворення в Україні (кінець XIX – перша третина XX ст.) – К., Черкаси, 2001. – 440 с.
[3]Касьянов Г.В. Націогенез українців у сучасній історіографії: версії // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна: Історія України. – Харків, 2001. – №504. – Вип.4. – С.3 – 16; Корогод Л.П. Концепція української національної самосвідомості в політичних поглядах М.Грушевського: Автореф. дис. ... канд. політ. наук. – К., 1994; Коцур В.П. Глухі кути національних відносин в Україні 1920 – 30-х рр.: історіографія // Наукові записки з української історії: Збірник наукових статей. – Переяслав-Хмельницький, 1999. – Вип.8. – С.78 – 96; Масненко В. Проблема національної свідомості в українській зарубіжній історико-політичній науці 1920-х років // Етнічна історія народів Європи: Збірник

наукових праць. – К., 2001. – Вип.8. – С.103 – 110; Рафальський О.О. Національні меншини України у ХХ столітті: Історіографічний нарис. – К., 2000; Ситник С.В. Висвітлення проблеми етнічної самосвідомості в сучасній науковій літературі // Вісник Київського університету ім. Т.Шевченка: Історія. – К., 1999. – Вип.41. – С.72 – 74.

[4]Дмитрук Н. З нового побуту // Етнографічний вісник. – 1926. – Кн.2. – С.32.

[5]Лапчинський Г. Національна політика за десять років соціяльної революції // Життя й революція. – 1927. – №5. – Т.2. – С.245.

[6]Рубач М. Всесоюзна конференція істориків-марксистів та деякі наші чергові завдання // Літопис революції. – 1929. – №2 (35). – С.Х.

[7]Гарін М. Як не треба писати історії // Літопис революції. – 1928. – №6 (33). – С.330.

[8]Скрипник М. Підсумки "літературної дискусії" // Більшовик України. – 1926. – №1. – С.19.

[9]Скрипник М. Національні перетинки. – Харків, 1930. – С.4 – 5.

[10]Косіор С.В. Підсумки і найближчі завдання національної політики на Україні // Червоний шлях. – 1933. – №8 – 9. – С.224, 226.

[11]Затонський В.П. Національно-культурне будівництво і боротьба проти націоналізму (Доповідь та заключне слово на січневій сесії ВУАН). – К., 1934. – С.12 – 13.

[12]Гутянський С.К. Великий жовтень і деякі питання культурної революції на Україні // УІЖ. – 1967. – №4. – С.9.

[13]Дашкевич Я. Національна самосвідомість українців на зламі XVI – XVII ст. (Підсумки, джерела, методи дослідження) // Сучасність. – 1992. – №3. – С.65.

[14]Історія Української РСР. У восьми томах, десяти книгах. – К., 1977. – Т.6. – С.100, 101, 114; Куліченко М., Маланчук В. В.І.Ленін і розв'язання національного питання на Україні. – К., 1971.

[15]Полухіна О.М. Про завдання суспільствознавців у вивченні проблеми національної психології // Історичні дослідження: Вітчизняна історія: Республіканський міжвідомчий збірник наукових праць. – К., 1990. – Вип. 16. – С.17 – 22.

[16]Касьянов Г.В. Націогенез українців у сучасній історіографії: версії // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна: Історія України. – Харків, 2001. – №504. – Вип.4. – С.3.

[17]Кравченко Б. Соціальні зміни і національна свідомість в Україні ХХ ст. – К., 1997. – С.82, 94.

[18]Іванченко Р.П. Українська державність в 20 – 90-х рр. – К., 2000; Мороз О.Г., Злупко С.М. Українське селянство у першій половині ХХ століття (Трагедія і героїзм). – Львів, 1997; Новохатько Л.М. Соціально-економічні і культурні процеси в Україні у контексті національної політики радянської держави (20-ті – середина 30-х рр. ХХ ст.): Дис. ... докт. іст. наук. – К., 1999.

[19]Жмир В. Національна свідомість українців // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996. – С.105.

[20]Лібер Д., Черниш Н. Соціально-політичні та національні процеси в Україні в 20 – 30-ті роки // Політологічні читання. – 1992. – №2. – С.209.

[21]Нестеров О.В. Селянський повстанський рух на Правобережній Україні (1919 р.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук. – К., 1991. – С.12 – 13.

[22]Стегній П.А. Селянські повстання на Правобережній частині УСРР у 1921 – 1923 рр. (На матеріалах петлюрівського руху): Дис. ... канд. іст. наук. – Кременчук, 2000. – С.188 – 189.

[23]Ревегук В.Я. У боротьбі за волю України (Визвольні змагання на Полтавщині 1920 – 1925 рр.) – Полтава, 2000. – С.14, 21, 35, 51.

[24]Келембетова В.Ю. Утвердження атеїзму в побуті трудящих України. – К., 1967. – С.84.

[25]Зінченко А. Визволитися вірою: життя і діяння митрополита Василя Липківського. – К., 1997. – С.233.

[26]Бондарчук П.М. Політика українізації і профспілки УСРР (1920-і рр.). – К., 2002; Блінда Л.В.Українізація та її роль в суспільно-політичному житті українського народу в 20-ті роки: Дис. ... канд. іст. наук. – К., 1992; Верменич Я.В. Здійснення українізації у 20 – 30-х роках: політичні і культурні аспекти проблеми: Дис. ... канд. іст. наук. – К.,1993; Даниленко В.М. До витоків політики "українізації" // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика: Збірник статей. – К., 1993; Колісник К.Е. Проведення політики українізації на Харківщині в 1923 – 1932 роках: Дис. ... канд. іст. наук. – Харків, 2001.

[27]Верменич Я. Вплив процесів українізації 20 – 30-х рр. на стан української національної свідомості // Наукові записки інституту політичних та етнонаціональних досліджень (далі ПіЕНД). Серія: Політологія і етнологія. – К.: ІПіЕНД, 2000. – Вип.13. – С.175 – 184.

[28]Масненко В. Етнонаціональні наслідки політики українізації 1920-х років // Наукові записки ІПіЕНД. Серія: Політологія і етнологія. – К, 2000. – Вип.12. – С.275.

[29]Шевельов Ю. Українізація: радянська політика 1925 – 1932 років // Сучасність. – 1983. – Ч.5. – С.48 – 49.

[30]Бондарь О.М. Українізація та військові формування у військах УВО у 1922 – 1935 роках: Дис. ... канд. іст. наук. – Одеса, 1996. – С.130 – 134.

[31]Ганжа О.І. Безпартійні селянські конференції як фактор суспільного життя УСРР в 20-х рр. ХХ ст. // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика: Збірник статей. – К., 2001. – Вип.4. – С.216.

[32]Гриневич Л. Рефлексії Червоної армії на колективізацію і голод в Україні (1932 – 1933 рр.) // Голод-геноцид 1933 року в Україні: історико-політологічний аналіз соціально-демографічних та морально-психологічних наслідків: Міжнар. наук.-теорет. конф.: Матеріали. – К. – Нью-Йорк, 2000. – С.191 – 217.

[33]Сергійчук В. Міграційні процеси в Україні на початку 30-х років як наслідок голодомору // Голод-геноцид 1933 року в Україні: історико-політологічний аналіз соціально-демографічних та морально-психологічних наслідків: Міжнар. наук.-теорет. конф.: Матеріали. – К. – Нью-Йорк, 2000. – С.128; Денисенко С. Голодомор-33 і національна свідомість українців (Роздуми очевидця) // Українське слово. – 1994. – 7 липня.

[34]Обидьонова О.В. Етнонаціональні процеси в Донбасі в 20 – 30-ті роки ХХ століття // Нові сторінки історії Донбасу: Статті. – Донецьк,1999. – Кн. 7. – С.61; Волошенко В.О. Національне питання в діяльності громадських організацій селян Донбасу у 1920-х роках // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна: Історія України. – Харків, 2001. – №504. – Вип.4. – С.181.

Йосип ФЕДАС
Київ

ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОГО ВЕРТЕПУ

Висвітлення цієї проблеми передбачає з'ясування ряду принципово важливих моментів.

Передусім зазначу, що я розрізняю такі основні форми життя вертепу:

вертеп у побуті (це факт етнографічної дійсності);

вертеп на любительській і професійній сцені;

вертеп у різних видах мистецтва.

Кожна з цих форм має своє "обличчя", функціонує у своїй системі, підпорядкована законам своєї системи.

Мене цікавить перша форма.

При характеристиці вертепу як факту етнографічної дійсності виходжу з того, що вертеп – це явище фольклору, один із видів фольклорного театру, генетично і структурно поліелементний: породжений на перехресті народної і "вченої" культури, побудований за принципом монтажу, його універсальна жанрова якість – мозаїчність; функціонально пов'язаний головним чином з Різдвом Христовим, чим насамперед і зумовлений характер художньої моделі вертепу.

Коротко зупинюся на складових запропонованого визначення.

Нагадаю, що в сучасній світовій науці вимальовується п'ять основних позицій у ставленні до предметного поля фольклору. Поділяю думку тих учених, які зараховують до сфери фольклору явища і факти вербальної духовної культури у всій їх багатоманітності.

Ті дослідники, які вважають вертеп явищем фольклору, обмежуються констатацією факту. Думаю, що в інтересах істини обґрунтування тут просто необхідне, адже фольклорність вертепу не така вже й очевидна. Саме тому переважна більшість науковців навіть не ставить питання про належність згаданого виду театру до фольклорної культури.

Серед ознак, що характеризують фольклор як специфічний культурний феномен, особливе значення має усність. У фольклорі (в тому числі й у вертепі) ця універсальна ознака проявляється в сукупності таких важливих якостей: способи створення, функціонування, збереження, передачі, сприйняття. Вертеп характером трансмісії вливається в єдиний потік традиційної культури, загальною ознакою якої є усність.

Найбільш суттєвими ознаками фольклору є дві категорії, об'єднані поширеним терміном "усна традиція".

Проблема традиції – одна з ключових для розуміння вертепу (як і фольклору загалом). Своєрідність традиції в тому, що вона не просто існує, підтримується в пам'яті, самовідтворюється, але й рухається, змінюється.

Народна вистава відтворювалася за певними правилами у відповідності зі стереотипізованими уявленнями і нормами. Якщо приєднатися до К.В.Чистова і під стереотипами розуміти моделі, в яких акумульовано досвід як окремої людини, так і цілих поколінь, можна сказати, що вертеп – театр стереотипів: органічний синтетичний комплекс вербальних і невербальних компонентів стереотипів. Стереотипний характер вертепу проявляється ось у чому: сама схема вистави заздалегідь відома; типізовані дійові особи; стереотипна їх сценічна поведінка; словесні вирази в формі кліше.

Стереотипність може порушуватися (зникати): ставилася одна частина, з'являлися одні сцени, зникали інші (чи переставлялися місцями), відбувалися зміни в складі персонажів.

Твердження про стереотипність вертепу аж ніяк не свідчить про одноманітність чи застиглість цього театру. Вертеп – динамічна структура. Стереотипність – його сутнісна характеристика.

Виділяють ще й таку специфічну якість, як безособовість. Це поняття змінюють часто категоріями колективності, анонімності.

Колективність проявляється по-своєму навіть у межах лялькового вертепу. Вертепник – носій фольклорного знання, колективного за своєю природою. Це перший прояв колективності. Не кожен вертепник усе робив сам. Одна людина виготовляла будиночок, друга – ляльки, третя шила для них одяг. Вертепник створював виставу, в якій брали участь музики.

Дещо інший прояв колективності маємо тоді, коли все робила одна людина. Яскравий приклад – Володимир Іванович Шагала, сучасний вертепник із села Нижанковичі Старосамбірського району Львівської області.

Фольклорну природу характеризує і проблема відношення вертепу до дійсності. Ця проблема включає три аспекти: 1) ставлення до вертепу, сприйняття його людьми; 2) взаємовідносини вертепу з різними сторонами дійсності (це конкретизація першого аспекту); 3) залежність від зовнішнього середовища.

© Й.Федас

У часи активного побутування вертеп був включений у реальне життя людей, певною мірою впливав на це життя.

Вертеп засвідчує хибність одного з основоположних постулатів радянської науки – положення про фольклор (і мистецтво загалом) як вторинне, надбудовне явище. Вертепу не властива установка на відтворення життя в його "натуральних" проявах. Життя не відтворюється в точному розумінні цього слова, а моделюється. Стосунки з дійсністю відбуваються опосередковано. Будівельний матеріал іде не суцільним потоком, а вибірково і дозовано. Це основний принцип відбору матеріалу. Вертеп орієнтований не на документальність у поводженні з "джерелами". Закон для нього – творче переосмислення матеріалу, типізація.

Вертепу чужа хронікальність, відверта злободенність. Є підстави говорити про надемпіричність вертепу.

Вертеп у силу своєї природи не знав актуалізації. Можемо говорити лише про винятки. Наприклад, у хорольському вертепі ява XI з Жидом і Жидівкою – витвір 20-х рр. XX ст. Лялька польського пана, генерала, гайдамаки, Антона викликають спогади про 1918 р. У яві XI вислів "у райком за пайком". У батуринському вертепі генерали, офіцери, солдати, купці, донські козаки, селяни, селянки, пані в костюмах другої половини XIX.

Вертеп (і фольклор у цілому) створює "свою" реальність. Його дійсність – Різдво Христове. Мотиви різдвяного сюжету: народження Христа, поклоніння волхвів, поклоніння пастухів, винищення за наказом Ірода віфлеємських немовлят, плач Рахилі, покарання Ірода.

У вертепі діє фольклорний принцип: до системи потрапляє лише те "що набуває характеру семантичної; структурної і кодової організованості..."[1] Саме тому у вертепі немає простого відтворення реальності.

Гармонія сакрального і світського характеризує вертеп як цілісність, як систему. Їй властиві єдині принципи, закономірності. Але проявляються вони в різних елементах системи неоднаково, діють з різною інтенсивністю.

Повною мірою стосується вертепу одна з найважливіших постійних якостей фольклору – інклюзивність, тобто включеність усієї фольклорної культури й окремих її складових в систему життєдіяльності етносу. Найбільш очевидний і універсальний показник інклюзивності в тому, що вертеп живе природним життям у системі різдвяної святковості. Вертеп – елемент побуту, тобто явище фольклорної культури не лише відображає дійсність, але й саме є частиною дійсності.

Учені вважають, що фольклорна традиційна культура в своєму конкретному наповненні завжди регіональна і локальна.

Регіональне/локальне начало властиве і вертепу. Сказане стосується передусім другої частини вистави, архітектури, одягу ляльок.

Візьмімо для прикладу батуринський вертеп. Місцевого походження сьома сцена. В ній згадується Крупицький монастир і село поблизу монастиря. Циганка просить козака дати їй 3 крб. за те, що "вилікувала" від укусу змії. Козак відповідає, що в них у Батурині не беруть по 3 крб. за те, що ворожать.

Регіональні і локальні традиції впливали на особливості пісенного репертуару, музичного супроводу, особливості архітектури, одягу ляльок.

Ще один доказ фольклорної природи вертепу – варіативність. Її вважають основою творчого процесу в фольклорі. Говорять про дві сторони варіативності: повторюваність і змінність.

У вертепі варіативність простежується на всіх рівнях – у тексті вистави, в архітектурі, ляльках. Варіюють слово, музика, дії, вся сфера виконання.

Є всі підстави стверджувати, що не було вистав-близнят. Це стосується навіть тих випадків, коли дослідники говорять про спільне джерело текстів народних вистав. Показовий приклад – вистави сокиринського і турівського вертепів. При значній спільності вони різні. Наприклад у сокиринському вертепі сцена з гусаром угорцем стоїть не після сцени з Дідом і Бабою, а після сцени з Циганом. Сцена Запорожця з двома Чортами – перед сценою з Уніатським Попом. В сцені з Євреєм опущено пісню про три тисячі єврейського війська. Пастухи співають колядку "Нова радість стала", якої в турівському вертепі немає. Повніше сцени Запорожця з Уніатським Попом і Клима з Дяком. Значні доповнення в сцені першої появи Запорожця перед глядачами. Інша заключна сцена.

Різне співвідношення фольклорних і нефольклорних (за походженням) елементів тексту вистави.

У різних виставах неоднакове співвідношення персонажів.

Ту саму функцію виконували різні персонажі. Наприклад, Ірода попереджали про наближення смерті ангел, вісник, чорнокнижник, ксьондз, відлюдник, мудрець.

Ті самі ролі грають різні персонажі. Скажімо, в турівському вертепі ролі Діда і Баби грають Циган і Циганка.

Віфлеємських немовлят знищували воїни Ірода. В одній з вистав Іроду підносили ляльки – дітей і він їх убивав.

У лялькових виставах вертепник водив ляльки і говорив за них, відповідно змінюючи голос. У вертепі з села Імстичів (Закарпаття) чоловік, схований під плахтою за будиночком, водив ляльки, а майстер, який виготовив будиночок, стояв поруч з будиночком, викликав ляльки і виконував виставу.

Варіює і музичний чинник. Твердження дослідників про обов'язкову наявність у виставах троїстих музик не відповідає дійсності. У виставах були ансамблі (в різному складі), окремі музичні інструменти.

Неоднакова насиченість піснями, танцями, різний репертуар.

Не було двох однакових будиночків ні за конструкцією, ні за оформленням.

Відрізнялися навіть вистави, записані в одному селі.

Сама можливість варіювання закладена в композиції вертепної драми; в особливостях середовища; в активних

зв'язках з аудиторією; в характері традиції (її регіональних і локальних особливостях); прагнення до імпровізації, яка (як і варіювання) відбувається в руслі традиції.

Як не парадоксально, але питання про фольклорну природу не знімає і проблеми його походження. Якщо прийняти домінуючі (і не лише в українській науці) гіпотези, доведеться беззастережно визнати, що вертеп не народного походження. За однією з гіпотез, вертепна драма – скорочений варіант шкільної драми, яка опустилася в народ і прижилася. По-перше, вертеп – не лише драма. По-друге, твердження про шкільне походження вербальної частини вертепу потребує обґрунтування. Доводиться визнати, що зафіксовані в численних виданнях міркування, докази не перекують.

Прихильники іншої гіпотези виводять вертеп з католицького світу. Цим самим постулюється, що український вертеп не має національних коренів. Поглиблене вивчення вертепу дає всі підстави стверджувати, що існуючі гіпотези не витримують перевірки матеріалом.

Запозичується здебільшого те, що відповідає нормам запозичуваної фольклорної традиції. Можна говорити про запозичення, наприклад, окремих сюжетів. Але не має наукового підкладу твердження про запозичення фундаментальних явищ (а вертеп належить до таких). Жанрові системи складалися закономірно на національному ґрунті, спиралися на національному фольклорну традицію. Як слушно зазначав С.Вайнштейн[2], зовні схожі явища можуть мати цілком інше походження і різні функції.

Питання про різнорідні джерела стає проблемою лише тоді, коли ці джерела розглядаються з погляду тієї системи, до якої вони були введені. Слід погодитися з П.Богатирьовим, який вважав, що для фольклористики суттєве не позафольклорне походження і буття джерел, а функція запозичання, відбір і трансформація запозиченого матеріалу[3].

Звертає на себе увагу мозаїчність. Це не зовнішня, формальна ознака. Мозаїчність – універсальна внутрішня якість, породжена самою природою вертепу.

Хоча дослідники вертепу не вживали досі цей термін, необхідність включення його до термінологічного арсеналу очевидна. Ця необхідність продиктована характером феномену мозаїчності. Ця якість має багатоманітні прояви. Зупинюся на основних.

Вертеп – органічне поєднання сакрального і профанного. Це йде від Східного Українського обряду (відмінного від Західного обряду), від сприйняття Ісуса Христа як боголюдини. Саме звідси поєднання також серйозного і смішного.

Органічні складові вертепу – вербальна (словесна), акціональна (дійова), предметна (будиночок, ляльки). Кожній з них властива мозаїчність, хоча найбільше ця якість проявляється у вербальній частині. В її структурі бачимо діалоги й монологи, прозу (в тому числі й ритмізовану), псальму, кант, колядку, народну пісню тощо.

Вірш вистави – також мозаїка. Наявністю різного характеру складових породжена мозаїчність вірша: тут і силабіка, і силабо-тоніка, і колядковий вірш, і народнопісенний вірш.

Вертеп – синтез мистецтв. У цьому театрі зустрілись мистецтво слова, музика, танець, пісня, образотворчий ряд.

Мозаїчність бачимо і в складі персонажів. У вертепі представлені біблійні персонажі, національні типи, соціальні типи, демонічні істоти, свійські тварини, плазуни.

Мозаїчність проявляється в емоційних станах персонажів: радість з нагоди народження Христа і з приводу справедливого покарання дітовбивці Ірода (цей стан домінує у вертепі); плач за знищеними дітьми (оплакування); співчуття Рахилі; осудження Ірода; елегійний стан (Запорожець).

Сценічна поведінка персонажів також мозаїчна: вони цілуються, танцюють, б'ються, втікають від переслідування.

Мозаїчний і музичний елемент: духовні і світські мелодії; функції музики (панегірична, співчувально-оплакувальна й віщувальна, засуджувальна, роз'яснювальна, морально-дидактична, розважальна); інструментальна музика (скрипка, троїста музика, скрипка і барабан, балалайка і гітара, гармошка). Це саме і в хореографії: козачок, гопак, краков'як, камаринська, європейський танець.

Фольклорну природу вертепу характеризує і час – одна з універсалій, пов'язана зі сприйняттям світу і принципами його зображення. Художній час у вертепі (як і в фольклорі загалом) кардинально відрізняється від астрономічного. Наприклад, Ірод посилає воїнів у Віфлеєм знищити хлопчиків від двох до трьох років. Через кілька хвилин воїни повертаються і доповідають про виконання наказу.

Чорт відніс до пекла мертвого Ірода, тут же повернувся, забрав Мошка і його поніс до пекла.

Цікавий кобиловолоцький вертеп (Тернопільщина). У п'ятій яві Шандар забирає Івана до арешту за те, що не заплатив Жиду за випиту горілку. Через годину Іван знову з'явився. У восьмій яві Смерть звертається до Багача: "А я вже сім пар чобіт подерла, а тебе не могла знайти"[4]. Коли Смерть зітнула Багачеві голову, його дружина, голосячи, примовляє: "Тож ти міні лишив семеро діточок дрібненьких, тай мої діточки попухли, як колодочки!"[5] Як бачимо, навіть у межах однієї вистави час має різну протяжність.

Особливість художнього часу в вертепі його "стягненість". Наприклад, у виставі виступають персонажі Старого завіту і Нового завіту, представники різних народів новітніх часів. В житомирському вертепі прибічник Короля Гирота – Гетман. Як стверджує В. Кравченко, Гетман – це французький полковник чи генерал початку XIX ст.

Фольклорна свідомість безтурботна щодо хронології та географії. Люди, події легко переносяться з епохи в епоху, з однієї місцевості в іншу.

Художній простір у ляльковому вертепі має свої особливості, які вирізняють його навіть у межах фольклорного театру, не кажучи вже про інші жанри фольклору.

У вертепі відчутна космічна модель світу: небо – земля – потойбічний світ (пекло). Це вертикальний розріз. Горизонтальний розріз: персонажі з одного боку входять, а в другий виходять.

Ірод сам нерухомий, зате приводить у рух інших персонажів, передусім своїх воїнів (іноді трьох царів). Ірод – герой замкненого місця. Йому властива просторова нерухомість.

Воїни повертаються на те місце, з якого вони за наказом Ірода відправилися до Віфлеєму. Сам шлях воїнів не показується. Такий тип художнього простору Ю.М.Лотман називає “точечным”[6].

Під час мандрівки воїни не зустрічають ніяких перешкод, або, кажучи словами Д. Лихачова, “опору середовища”. Ця риса властива народній казці[7].

Простір вертепу має свою специфіку, зумовлену фольклорною природою аналізованого явища, і було б натяжкою твердити, що вертеп є формулою художнього простору шкільного театру.

Якщо не рахуватися з реальною картиною, тобто не брати до уваги фольклорної природи вертепу, багатоманітності його архітектури, можна сказати (як це й роблять окремі сучасні дослідники), що основна особливість художнього простору вертепу в тому, що він відображає архітектуру храму. Прокоментую це положення коротко. У виставі вертепу (навіть у релігійній частині) є те, що в храмі просто неприпустиме, наприклад, танці захмелілих людей біля немовляти Ісуса, поведінка персонажів другої частини вистави. Це природно для сфери фольклорної культури, але воно немає ніякого відношення до Божого храму. До того ж, повторюю, архітектура українського вертепу мала вигляд не лише храму.

Належність вертепу до фольклорної культури повністю узгоджується з тим, що український вертеп – модель православного Космосу.

---

[1]Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. – СПб., 1994. – С.58.

[2]Вайнштейн С. И. Культурно-генетические исследования // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. – М., 1988. – С.64 – 65.

[3]Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. – М., 1971. – С.37.

[4]Щурат В. Г. Вертеп села Кобиловолок у Теребовельщині // Неділя. – 1930. – Ч.1. – 6 січ. – С.7.

[5]Там само.

[6]Лотман Ю.М. Проблема художественного пространства в прозе Гоголя // Труды по русской и славянской филологии. – Тарту, 1968. – Т.XI. – С.7 – 8.

[7]Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. – Л., 1979. – С.336 – 338.

Андрій ТЕМЧЕНКО
Черкаси

КОНТЕКСТУАЛЬНА СЕМАНТИКА ЧИСЛА ТРИ В УКРАЇНСЬКИХ ЗАМОВЛЯННЯХ

Контекстуальне значення числа в українських замовляннях зумовлюється його значною символічною насиченістю. Постійність семантичних характеристик числа (послідовність, цілісність при рахуванні, статичність, здатність збільшуватись і зменшуватись і т.п.) пояснює його застосування у міфах як символу основних світотворчих (формотворчих) принципів, у зв'язку з чим воно набуває космологізуючих (структурних) характеристик. Число в цьому аспекті є концентрацією магічного. Використання числа у замовляннях не випадкове, оскільки воно виконує функцію захисту, – доводить статичність міфологічної схеми: космосу /людини/ суспільства, і відображує основну функцію замовляння, як тексту, який виконується під час критичного стану – змагання з силами хаосу.

Міфологізації числа сприяє також його здатність точно і лаконічно описувати процеси, пов'язані зі зменшенням-збільшенням, загадуванням-вгадуванням, що становлять собою одну з основних міфотворчих засад лікування і ворожіння. Поступове зменшення сили хвороби передбачає збільшення життєвої сили і навпаки, засобом вгадування перераховуються основні причини її походження і можливі варіанти відсилання і т.п. За допомогою "збільшення-зменшення" виникають деякі види інакомовних слів-метафор (*"ліс-лісище", "уроки-урочища"*), що лаконічно позначають весь процес перерахування в цілому, які, як і розгорнуті гіперболи (речення з поступовою градацією основного образу), доводять людину до стану особливого психічного збудження. Такий процес нагадує практичний психологічний прийом "снігового шару", коли емоції хворого поступово доводяться до крайньої напруги, штучно створюючи нібито дуже складну і важливу проблему, негайне позитивне вирішення якої (раптове зняття напруги), зумовлює позитивний психічний стрес. Ствердження позитивного, тобто його ментальне закріплення і усвідомлення, відбувається за допомогою слів із семантикою кінця, які повторюються – три, сім, дев'ять раз. Такі характерні для замовлянь закінчення в науковій літературі називаються "закрепками": *"Амінь, амінь, амінь", "Во ім'я Отця і Сина і Святого Духа."* і т. д.

Замовляння є частиною архаїчного ритуалу, де відбувається операція з числами у вигляді рахування, перерахування, послідовного скорочення, що спричиняє розвиток розгорнутих класифікацій – причин походження хвороб, місця їх відсилання, а також схем багаторівневої міфологічної світобудови. Причини походження в свою чергу поділяються на декілька підгруп, які вказують на місце, особу, тварину чи предмет, що спричиняють захворювання. Виникнення і функціонування подібних структур у замовляннях сприяє розвитку абстрактного мислення, тобто переростанню конкретного значення числа у загальне. Замість довгих ланцюжкоподібних перерахувань вживаються відповідні числа, що їх втілюють: *"сімдесят сім трясовиць", "сімнадцять жен", "дев'яносто дев'ять лихоманок"* тощо. Таким чином, числа створюють певні шаблони, компактні зашифровані моделі замовлянь, які виконуються з лікувальними цілями. Існування відповідних числових схем має обов'язкову прагматичну настанову – створення зразків для кращого запам'ятовування, відтворення і сприйняття тексту. У межах визначеної структури (контексту) відбувається лише варіація деталей, звідки випливає велика кількість формально подібних замовлянь і легке, ненав'язливе сприйняття їх слухачем.

Число є також носієм священного у замовляннях. Воно виступає "показником" його видимої частини і "натякає" на невидиму, приховану сутність, яка наповнює смислом дійсність і реалізується у ній. Вона є "відправною точкою всіх видів діяльності людини … реальною умовою розвитку самосвідомості, джерелом життя … будь-яка діяльність знаходить у ній свою єдність і поза нею розглядається як легковажно існуюча, поверхня … і, відповідно, незаконна. Автономне існування будь-якої діяльності було б блюзнірством. У часи більш давні сама думка про можливість самостійності її існування не виникала і не могла виникнути"[1]. Прихована частина замовляння, його підтекст, який втілюється у символічних числах, надає архаїчним текстам містичної таємничості, що сприяє виникненню почуття "міфічного благовоління". Такий емоційний стан мобілізує внутрішні психічні резерви і здатен максимально задіяти мовця і слухача у сам процес замовляння, дає змогу нібито програти, внутрішньо пережити міфологічну містерію, результатом чого є кульмінаційна частина тексту, його апофеоз – перемога життя.

Символічні прояви числа, за визначенням В.М.Топорова, можемо розглядати з двох позицій: парадигматичної (властивості числа як сталої міфологічної категорії) і синтагматичної (участь числа у міфологічних текстах)[2]. З позицій парадигматики семантика числа проявляється у календарях, розрахунках до будівництва храмів, розташуванні зображень на іконах, які, крім прагматичного значення, мали й певне символічне навантаження[3]. З іншого боку існує цілий ряд архаїчних текстів, де природа числа розкривається завдяки опису операцій, які з ним проводяться або за допомогою контексту.

© А.Темченко

Щоб розглядати проблему числа у замовляннях з погляду синтагматики, передусім необхідно відповісти на декілька принципових питань: чи існує число взагалі в ритуальних текстах замовлянь, якщо так, то в якому вигляді проявляється; чи воно дійсно має семантичне значення?

Навіть побіжне ознайомлення з частиною текстів замовлянь дає змогу стверджувати існування в них числа, яке проявляється в різноманітних текстових ситуаціях. Воно може називатись у тексті або коментарі до нього. Найчастіше число прямо називає кількість міфологічних предметів чи символічних істот. Наприклад: *"Йшло три калічечки через три річечки…"*; *"…в Давида царя дев'ять синів по дев'ять жінок держали і сю* колючку *одбирали"*[4]; *"Царице Єлено! Заткни своїм тридев'ять дванадцятьом сестрицям…"; "сімдесят жил"*[5]. Як правило, пряме називання кількості зустрічається у текстах лікувального характеру, які, за твердженням М.Еліаде, повторюють архітепальні дії, спрямовані на творення /упорядкування/ руйнування[6]. В окремих випадках число зустрічається у вигляді прямого або зворотного рахування міфологічних предметів, істот: *"Був собі чоловік жовна, мав він дев'ять жінок: з дев'ятої – восьму, з восьмой – сьому, з сьомой – шосту, з шостой – п'яту, з п'ятої – четверту, з четвертой – третю, з третій – другу, з другій – ідну, ідної – жадну"*[7].

Сам процес виголошення замовляння підпорядковувався відповідним правилам, які регулювались за допомогою числа. Тексти могли повторюватись три рази, в особливих випадках – сім, дев'ять і дванадцять разів. Ритуальні дії, що супроводжували замовляння, також мали відповідне кількісне виконання. Наприклад, ходіння навколо хворого тощо. Встановлення чіткої закономірності (повторення, послідовності) в окремих сталих поетичних міфологічних фігурах дозволяє припустити існування певної прихованості числа в текстах замовлянь. Подібні формули найчастіше проявляються як потрійні конструкції типу *"нарождений, хрещений, молитвяний", "амінь, амінь, амінь"* тощо.

Природа семантики числа проявляється також в описах різноманітних кількісних значень, наприклад: *"три старці – три хорти"* сприяли у лікуванні очей; *"три брати – три предмети"* – відганяли бешиху, а також у тісному контекстуальному зв'язку числа з іншими символічними фігурами і ритуальними діями. Так, у замовлянні від зубного болю число три позначає трьох братів, які в свою чергу належать до різних рівнів міфологічного простору*: місяць у небі* (верх), *кит-риба в окіяні* (низ), *дуб на землі* (центр)

Встановлення контекстуального значення трійки у текстах замовлянь, відтворення окремих логіко-семантичних ланцюжків, на основі яких можна відтворити більш загальну символічну картину числа і становить мету пропонованої роботи. У міфології – трійка проявляється як число-оберіг, воно символізує тримірність міфологічного світу, уособленого в образах трьох братів: місяця (небо) – зайця (поле, земля) – каменя, риби або *"мертвеця"* (підземний світ пращурів). Неможливість поєднання братів, тобто руйнації сталої структури, застерігає від повторного захворювання: *"…Заєць у полі, а риба у морі, місяць на небі, коли будуть три брати в купі гуляти то тоді у мене зуби будуть боліти"*[8].

У замовляннях *"на переполох"* хвороба символічно відсилається на три сторони, що є також одним з варіантів, на нашу думку, архаїчного тримірного поділу Всесвіту: *"І я шепчу, і виливаю, і пересікаю, і перерубаю, і зливаю на три сторони ізсилаю, де люди не ходять, де вітри не віють"*[9].

Основна троїчна константа міфологічного макрокосму проектується на людину. Лікування відбувається послідовно в три етапи. Кожен етап змальовується в образі *"бродка"*. Змивання самої хвороби – *"падучої"* (епілепсії) також проходить поступово за схемою: низ – "по коліна"; середина – "по пояс"; верх – "по шию", що відповідає загальноміфологічній моделі: *"…повели його (ім'я) до святої Церкви, завели в один бродок – по коліна,в другий бродок – по пояс, в третій бродок – по шию, обмили від злої хвороби"*[10].

Загальнопоширена "популярність" трійки у міфопоетичних текстах спричинила її широкий вжиток у текстах лікувального характеру. За допомогою образного рахування до трьох відбувається лікування більма. Сам хворий, уособлений старцем з *"трьома торбами, із трьома ціпками"*. Біля нього знаходяться три хорти, які символізують стадії прозріння: *"чорний стежку показує"* – *"старець"* нічого не бачить; *"сірий сльозу вилизує"* – початок прозріння; *"білий світ показує"* – хворий починає бачити[11]. Символічно захисні властивості трійки використовуються також у замовляннях від поранень, де кров ототожнюється з трьома ріками, приборкання яких означає припинення кровотечі: *"Текло три ріки під калиновий міст: перва – водяна, друга – молошна, третя – кривава; я воду зоп'ю, молошну споживу, а криваву ізпиню, із сірого коня кров ізгоню"*.

В інших текстах, спрямованих стабілізувати раптові психічні чи фізичні розлади людини, *"третій ангол"* виконує функції цілителя, *"одбираючи удар"*, який образно змальовується у вигляді процесу рубання дерева: *"Анголи, анголи, куди ви йдете? Ідем у ліс дрова рубати. Один дрова рубає, другий тріски збирає, а третій удар 'д білиї кості 'дбирає"*[12].

Варіантами потрійних міфологічних предметів або істот, що виконують функції аналогічні *"трьом хортам", "трьом рікам", "трьом ангелам"* можуть бути: *"три джерела, три цариці"*; *"три пташечки", "три броди"*; *"три листочки"*; *"Петро, Павло, диявол", "рукавиці, ногавиці, перелоги"*; *"три вітри"*; *"три старці – три потоки"*; *"три сестри – три ножі"*. Іноді сама хвороба також позначалась відповідним чином: *"рана на три пальці", "три кістки"*; *"три краплі крові"*. Найбільша поширеність трійки у текстах лікувального характеру зумовлена, насамперед, популярністю самих текстів, їх важливістю у житті наших пращурів, що пояснює їх відносну збереженість. Причини ж частотності, на нашу думку, знаходяться значно глибше: у казках зустрічається тридев'яте царство, три брати, три ріки, три бажання, у голосіннях: три гори тощо. Семантика трійки, як числа-оберегу проявляється у тісному зв'язку з загальною функцією, яку вона відігравала в архаїчному світогляді.

Оберігальна функція числа три відбилась також у текстах, що мали на меті захистити себе, дитину чи худобу від *"чарівниць, лиходійниць, що лихо роблять"*. Подібні замовляння або ритуальні дії повторювались три або тричі по три рази. Наприклад: *"хукнуть три рази на воду…через три дні заговор повторюється"*, тричі плюнути, тричі чхнути, тричі дунути, тричі перехрестити[13].

Перелічені дії, виконані з певною метою самі по собі є символічними, і, повторюючись відповідну кількість раз, підсилювали своє ритуальне значення, що говорить про ставлення до трійки, як до сакрального числа. Наприклад, при замовлянні бешихи знахар мав дмухнути три рази. Пояснення такого прийому можемо знайти у самому тексті замовляння і коментарі до нього: *"Не я помагаю, Господь помага своїм духом, – подиха (дмуха три рази над болячим місцем навхрест і тричі плює)"*[14]. Тобто, сам знахар у процесі лікування повторює першодії архаїчного божества (пор. вислови Дух Божий, людський дух, дух-душа тощо), яке своїм подихом тричі одухотворяє світ. Кількість повторювань, як сама дія і текст, що її супроводжує, набувають священного статусу, оскільки характеризують саме божество (пор. епітети трисвятий, триликий і т.п.).

В інших текстах замовлянь число три може позначати кількість святих, які беруть участь у творенні-зціленні: *"На Сіянській горі три святи сиділи: один рожоний, другий свячоний, третий хрищоний"*[15]. Вірогідно, саме з цієї причини об'єкт замовляння наділяли відповідним священним потрійним статусом, що згодом перетворився на сталий фразеологізм: *"нарождений, хрещений, молитвяний раб Божий"*.

На противагу канонічним текстам, у замовляннях число святих інколи дорівнює двом, що проявляється у формулах типу: *"я ж тебе (бешиха)… замовляю Господом Богом Ісусом Христом с Пречистою Дівою"*, або *"Не я іду до Матінки Божої з хрестом святим, зо всіма святими апостолами"*[16]. Частіше у текстах фігурують дві особи – сам мовець і святий, до котрого він звертається. Наприклад, *"не сама я прийшла, три ангели привела"*. Вживання подвійностей замість трійки пояснюється, на нашу думку, ідеєю парності – потенціальної трійки, що зумовлює її тотожне значення в однотипних текстах. Сакралізація трійки простежується також у замовляннях "на красу". Дівчина ототожнює себе з трьома зорями: *"Як ви ясні, красні межи зорями, щоби була така красна межи дівками"*. Тричі повторювались ритуальні дії, спрямовані причарувати парубка: *"…візьми чубук і крізь нього пропусти тричі води з рота, через зуби, приговорюючи тричі…після обнеси ту воду, коли можна округи того, кого хочеш причарувать, і дай йому випити; а коли не можеш обнести, то візьми тричі в рот води тиєї і тричі вилий із рота оп'ять у стакан і тоді дай випити"*[17]. У текстах подібного змісту, залежно від інших символічних фігур – зір, води, трійка набуває значення краси і гармонії, оскільки підсилює їх прагматичну спрямованість і семантичну наповненість.

Аналізуючи розглянуті тексти, можемо помітити, що число три у текстах замовлянь слугує оберегом від різноманітних негативних проявів, підсилює ритуальні тексти, спрямовані на символічне поєднання протилежності (присушки), що співвідноситься з існуючим у давнину звичаєм потрійного жертвоприношення, залишки якого відбилися у мові. Схоже трактування семантики цього числа знаходимо у працях зарубіжних вчених. Х.Керлот вважав трійку виразником самодостатності, що сприяє вирішенню конфлікту, який виник внаслідок амбівалентного поділу. Аналогічні пояснення символіки даного числа зустрічаються також у вказаній праці В.М.Топорова, А.Голана, О.Діксона[18].

Паралельне функціонування даного числа досить часто зустрічається у казках, легендах, деяких обрядах, не пов'язаних з процесом замовляння. Воно може проявлятися не лише як потрійність, але й у вигляді візуально подібних чисел – тридцяти трьох, тридцяти. Вищезазначені числа є одними з визначальних у побудові сюжету казки, за допомогою котрих вимірюється міфологічний кількісний і часовий періоди: тридцять три роки лежить у чистому полі загиблий богатир; у тридцять три роки Ілля Муромець звівся на ноги, чому сприяли три старці[19]; узаконюється ритуальна дія – потрійний поклін на весіллі[20].

На довершення слід відзначити, що проблематика числа три у текстах замовлянь тісно пов'язана з іншими фольклорними жанрами, галузями декоративно-вжиткового мистецтва, архітектурою, тому потребує більш докладного дослідження.

---

[1]Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М., 1988. – С.55.

[2]Топоров В.Н. Числа // Мифы народов мира. – 2-е изд. – М., 1991 – 1992. – Т.2. – С.631.

[3]Желоховцева Е.Ф. Геометрические структуры в архитектуре и живописи Древней Руси // Естественно-научные знания в Древней Руси. – М., 1980. – С.23 – 63.

[4]Рецепти народної медицини, замовляння від хвороби (записані В.П.Милорадовичем, Я.П. Новицьким, П.С. Єфименком) // Українські чари / Упор. О.М.Таланчук. – К., 1992. – С.125, 71.

[5]Чубинський П. Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського: У 2 кн. – К., 1995, – Кн.1. – С.128, 137.

[6]Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – СПб, 1998.

[7]Чубинський П. Вказ. праця. – С.143.

[8]Там само. – С.130.

[9]Українські чари. – С.64.

[10]Таємна сила слова / Упор. вст. ст. Г.Б.Бондаренко. – К., 1992. – С.16.

[11]Українські чари. – С.48.

[12]Зоряна вода (таємниці поліських знахарів) / Упор. вст. ст. В.Ф.Давидюка. – Луцьк, 1993. – С.14.
[13]Чубинський П. Вказ. праця. – С.103, 132.
[14]Туркевичь. Заговор отъ рожистаго воспаленія (бышыхы) // Киевская старина. – 1905. – Т.XCL. – Ноябрь – декабрь. – С. 66 – 67.
[15]Зоряна вода. – С.10.
[16]Мішутін О. Заболотний Х. Колядки, замовляння, прислів'я. Дніпропетровщина. 1926 // Рукописні фонди інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім.М.Т.Рильського НАН України (далі фонди ІМФЕ). – Ф.1 – 5. – Од.зб.414. – Арк.16.
[17]Чубинський П. – Вказ. праця. – С.103.
[18]Голан А. Миф и символ: Пер. с англ. – М., 1993. – С.83; Диксон О. Символика чисел. Сб.: Пер с англ. – М., 1996. – С.47.
[19]Бахтина В.А. Время в волшебной сказке // Проблемы фольклора. – М., 1975. – С.157 – 163; Українські народні казки, легенди, анекдоти / Упор. передм. та прим. В.А.Юзвенко. – К., 1989. – С.176.
[20]Василенко І. Записи на Черкащині від різних осіб. 1939 – 1941 // Фонди ІМФЕ. – Ф.8 – 9. – Од.зб.457.

Ірина НЕСЕН
Київ

МІФООБРЯДОВИЙ АСПЕКТ ПРОСТОРУ У ВЕСІЛЛІ ЦЕНТРАЛЬНОГО ПОЛІССЯ

Спроби вивчення міфообрядового аспекту простору в українській етнології здійснювались іще на межі XIX – XX ст. До цієї теми звертались М.Сумцов, Ф.Вовк, Є.Кагаров. У той період об'єктом уваги вчених були окремі частини житла, зокрема, піч, поріг, стіл. В кінці XX ст. це питання знову стає об'єктом наукових зацікавлень. В цей період етнологи намагаються показати усі частини простору, як ритуальні об'єкти. В Україні Н.І.Здоровега, В.К.Борисенко розглядають міфообрядову функцію окремих житлових пунктів в контексті весільної обрядовості[1] .

В моменти здійснення ритуалів, зокрема весільних, житловий простір особливо набуває ознак священного. В контексті розгортання дійства, як цілісної системи, важливим є аналіз не лише обрядодій, як складових певного етапу, але і їх місце в просторі. Розвиваючись в межах окремих локусів хати, двору, вулиці, села, ритуал володіє додатковим семіотичним статусом, обумовленим загальною світоглядною моделлю, в якій простір має певні закони існування та розвитку. Це яскраво засвідчується весільною обрядовістю українців. Цікавим в цьому відношенні є Центральне Полісся, яке зберегло давні форми народного світогляду.

У статті використані польові матеріали із сорока шести сіл Житомирської (Емільчинський, Коростенський, Малинський, Народицький, Овруцький, Олевський, Радомишльський р-ни), Київської (Вишгородський, Іванківський, Поліський, Чорнобильський р-ни), Рівненської (Рокитнівський р-н), Хмельницької (Ізяславський, Славутський р-ни) областей, записані автором впродовж 1996 – 2002 рр. під час етнографічних експедицій у складі творчого колективу Історико-культурної експедиції при МНС України, а також у процесі роботи в Державному музеї народної архітектури та побуту України.

Народжуючись, одружуючись, помираючи, людина через низку ритуальних дій спочатку прилучалась до хатнього вогнища, родини, з часом, набувала статусу господаря і, нарешті, ішла з рідної хати в останню дорогу. Усі обрядові дії, спрямовані на забезпечення здоров'я, довголіття, достатку, спокою сім'ї, роду, пов'язані зі сталим набором місць. У внутрішньому просторі хати пороги, двері з одвірками, піч, покуть, лави, вікна, сволок функціонували як константи щодо здійснення певних обрядодій і пов'язувались з міфологічним усвідомленням реальності. На садибі обрядово визначеними є ворота, кути огорожі, територія перед порогом, покутній кут ("угол"). Розвиток окремих частин дійства пов'язаний також з дорогою, вулицею.

Ритуал визначав сакральні межі, які членували простір на локуси і перехід з одного в інший був можливий лише після виконання певних обрядових актів. Ці межі (культурні і природні) були як уявними, так і цілком матеріалізованими. До перших, в середині поселень, належать, насамперед, роздоріжжя. Окремим сакральним статусом володіють і польові межі. Рослини, зібрані тут, завжди цілющі, а отже використовуються в лікуванні: "Знахарки своє зілля завжди по межах жали" (с. Збраньківці, Овруцький р-н). Саме тут збираються і квіти на весільне деревце, їх за свідченням інформантів "рвали по замєжках" (с. Борове, Рокитнівський р-н). Культурні межі репрезентовані поперечно орієнтованими борознами, жердинами, ослонами, столами і, нарешті, воротами та порогами. Всі вони членують простір на окремі частини. Ритуальна функція межі у весіллі у вигляді її "показування" досліджувалась свого часу В.Борисенко[2].

Предметом даної статті є аналіз міфообрядового контексту просторових ділянок, розташованих за межами

© І.Несен

житла. В цьому сенсі актуальною є опозиція відкритий/закритий простір. Відкритий простір заселений різноманітними силами, як добрими, так і злими, він не є контрольованим, а отже захищеним. На противагу йому замкнений простір завжди пов'язаний з вибором "чистого", а отже доброго місця. Останнє завжди захищене від хвороб. Саме з цим пов'язаний звичай залишати усю худобу на ночівлю в обраному під хату місці з метою випробування останнього (с. Феневичі, Іванківський р-н). Водночас, тваринний гній – відомий апотропей, який має властивість ощищення певної ділянки.

Дорога є однією з етнологічних категорій і, водночас, матеріалізованим ритуальним локусом. Вона розділяє і, водночас, з'єднує весільні роди. Її кількаразове долання є складовою весільної структури. Як обрядовий простір вона має диференційовані ознаки. Неоднаково здійснюється шлях молодого з "поїздом", молодих від церкви або до свекрухи, зятя по тещу або з тещею тощо. У цьому зв'язку фіксуємо і різні назви – шлях до молодої для отримання особистих знаків керівним у весіллі чином (сватом, дружком) має назву "будити молоду" (Київське Полісся), з метою церковного шлюбу – "ходити в бояри", той же шлях до неї молодого для остаточного перевезення до своєї хати – "по молоду" або "у свахи". В останньому випадку, дорога у пісенних текстах називається "великою" і передбачає присутність природніх світил: "Мати сина виряджала, месяцом заперезала, зорою застябнула, долею обгорнула" (с. Томашгород, Рокитнівський р-н) або християнських святих: "Забіраєцца віражаєцца да Іванко в дорогу, за їм, за їм вся Пречістая, озьмі мене з собою, Як ти будеш в чістом полі коня напувати, мі бедем попереду ворота одчиняти" (с. Лопатичі, Олевський, Бовище, Поліський р-н).

Будь-яка дорога повинна стати щасливою. Забезпечення удачі відбувається через здійснення таких весільних реалій, як родова трапеза за столом із посадом молодого. Ця загальновідома традиція у межиріччі Случі та Горині підкріплюється обдаровуванням, яке має відповідну назву – "на щасливу дорогу".

Важливою властивістю щасливої дороги є її нерозчленованість у відправному пункті. Остання реалізується у забороні переходити її, "що потягне молодим на розлуку (с. Приборськ, Іванківський р-н). Перехід дороги у дворі санкціонований лише матері: "З дороги вороги, з дороги, не переходьте дороги, нехай перейде Господь Бог, ще й рідна мати, щоб щасливо їхати".

Дорога повинна мати свій початок і кінець. Таким пунктом, на наш погляд, є ворота. Дії, що відбуваються перед воротами у дворі, пов'язані лише з підготовкою до дороги, долання якої – завжди випробування. Двір – територія, де відбувається об'єднання роду. Воно втілене в круговому обході сакрально позначеного атрибута. Ним є хлібна діжа, у випадку відсутності останньої – віз. Об'єднавчий характер має і дія, збережена у басейні Середньої Уборті, пов'язана з розбиванням кийком грудки солі та розподіл її між учасниками. Така властивість солі помічена свого часу А. ван Геннепом[3].

Благословення молодих також пов'язане з дорогою і реалізується у хаті сіданням батьків на ослоні з хлібом перед порогом, а у дворі – хрещенням воза гострим металевим предметом, а саме, рогачем, ножем, застромлюванням останнього у землю і переведенням через нього коней (басейн Середньої Уборті). Отже, перехід весільних у відкритий простір завжди супроводжується діями оберегового змісту.

Рух весільного "поїзда"/"дружини" є ланкою здійснення шлюбного договору і підпорядкований вимозі перевезення молодої на територію молодого. Ритуальний шлях для молодого, як лімінальної особи завжди пов'язаний з труднощами та перепонами. Долання останніх засвідчує готовність до самостійного дорослого життя. За правилами, він може бути зупинений жердиною (с. Гуничі, Овруцький р-н), столом, ослоном, ступою з водою (с. Крива Гора, Чорнобильський р-н), вогнем (с. Раківщина, Овруцький р-н). Означені межі утворюють локуси із загальновизначеними опозиційними показниками "свій"/"чужий" і є пунктами розгортання обрядових сюжетів. В регіональній традиції такі зупинки найчастіше пов'язані з хлібом, зерном у пляшці, колоссям, як аграрними символами, уособленням життя та плідності. Виявом архаїчного світогляду є викуп, здійснюваний через обмін, найчастіше, такими продуктами, як горілка, хліб. Весільні перепони відбуваються найчастіше трикратно та на роздоріжжях і в цьому сенсі співпадають з поховальними традиціями. Роздоріжжя, як місця поховання загиблих наглою смертю, у різних народів пов'язані, водночас, з потребою принесення жертви. Так, якщо в Україні нею були хліб, вода та алкогольні напої, то у чувашів учасники весільного поїзда кидали сюди гроші для задобрювання саме злих духів аби запобігти нещастям, можливим у дорозі[4].

На більшій частині Центрального Полісся зупинка в дорозі пов'язана з труднощами: "Ой, які ж тут переходи крутесенькі, ой, які ж тут переймочки частесенькі" (с. Сербо-Слобідка, Емільчинський р-н). На півдні ж регіону, де атрибути "перейми" мають яскраво виявлений аграрний характер – це пучки колосся, вона наділена символікою щастя (с. В.Правутин, Славутський р-н).

Додатковими факторами "перепону" весільної процесії є зустріч з представниками тваринного світу. Поява лісових мешканців може бути визнана вказівкою на перебування весільних у невпорядкованому просторі (лісі, полі), де вони блукають у пошуках дороги. Якщо зустріч з ними пов'язана з певною пересторогою, відчутною у пісенних текстах, де бачимо сову, ведмедя, зайця: "Єхали, єхали да й постали. Побачили сову на колоді. Да поставляли коні. Один каже: "Стой, не їдь". Другий каже: "То медвідь". Третій каже: "Поганяй коні, то сова на колоді" (с. Діброва, Поліський р-н). Або: "Ой, скік, зайчик на дороженьку, очки тре, ой, Боже, мій Боже, єдиний, б'ють мене. Ой, чи я їм вороних коней попужав, ой, чі я їм дівчину Марусю одбівав. Попужали вороних коней горобці, одбівали дівку Марусю всі хлопці" (С.Слобідка), то птахи та свійські тварини виступають в ролі помічників і показують правильну дорогу: "Блудили перезванечки, блудили, в чистом полечку доріжку згубили, вибігло

маленьке теля та вказало доріжку до села". В інших випадках перешкодою виступають гори, море, як пісенні образи "Ой, димно, нам, димно, шо й бояр не відно, тулько єдне відно, да й те за горамі..." або "Де бояре забариліса, десь на морі потопилися, чи дороги не знали, чи ворут добували"[5].

Вінчання, яке в структурі суто весільного дійства утверджується досить пізно, обумовлює певне семантичне перекодування окремих обрядодій. Це, зокрема, стосується обсипання зерном. Народна традиція обмежує його двором. У випадку поїздки ж до церкви, як другого обрядового центру дозволяється обсипання до самої церкви (с. Михайлівка, Коростенський р-н). Тепер з перешкодами пов'язана не лише дорога молодого по молоду, але і їх повернення разом із церкви. Ними найчастіше є стихія води, яка у весіллі завжди пов'язана з молодою, з її переходом в новий статус. Цей стан в регіональних пісенних текстах засвідчується перебуванням нареченої на містку, над водою, де вона "білить рушнички" або іде до свекрухи "по калиновім мості" (с. С.Слобідка). В ході ж обрядового дійства, молодь ллє воду під ноги молодому, примушуючи його рятувати дружину, нести її на руках (с. Вишевичі, Радомишльський р-н).

Якщо долання шляху молодими, пов'язане з водною стихією, то кінцевий пункт у воротах свекрухи – з вогняною – багаттям. Він з'являється у завершальній частині здійснення дороги "по молоду", на етапі її перевезення до свекрухи. Тут ми помічаємо певну закономірність символів, яка потребує уточнення. Вивчаючи семантику звичаю обсипання зерном, російська дослідниця Л.Лаврєнтьєва робить висновок, що воно завжди відбувається на межі свого і чужого, в небезпечних ділянках дороги, тобто в ході усього дійства[6]. На нашу ж думку це суперечить законам розвитку останнього. Кожна із складових ритуалу має початок, так би мовити фабулу і завершення, пов'язані, зокрема, з різними предметами, їх перетворенням у ході дійства. Тому зерно є маркером лише початкової стадії розгортання дійства. В завершальній частині шляху, на зворотній дорозі воно, як атрибут відсутнє. Тут ми бачимо солому, її спалювання. Це засвідчує і місцевий пісенний фольклор: "Їли коні гречку, як їхали по дівочку, тепер їжте солому, бо їдем до дому". Завершення цієї дороги, як обрядового етапу відбувається у воротах молодого. За ними розгортається нова частина дійства, де знову спостерігається обсипання зерном. Паління соломи є супроводом і дороги матері (тещі), яка вперше іде до дочки і має відповідну назву "смалити тещу" (с. Вишевичі). Пропонована схема вкладається і в загальну аграрну традицію трансформації рослинного символу в ході будь-якого ритуалу, втіленній в опозиціях зерно /солома, сире/ варене. Аналогічним є перетворення у завершальній стадії дороги і неземлеробських символів. Тут бачимо дію рубання. Останнє присутнє, зокрема, у ході тещі до зятя по зрубаних соснових гілках (с. Заруддя, Іванківський р-н).

Ворота – одна із меж у весільному дійстві. Вони, найчастіше, зачинені або підсилені одним із символів межі – жердиною (с. Бовище, Гуничі). На окремих територіях над ними встановлюється прапор/хустка як символ чесності молодої або відзнака місця проведення ритуалу (межиріччя Вужа і Тетерева, Київське Полісся). На Київському Поліссі, крім прапора, у воротях свекрухи ставлять опудало з атрибутами генітальної символіки – дві цибулини, морквина: "Мужик з усіма причандаллями, йому кожуха вивертали, штани, шапку, вуса, цибулю з морквою чіпляли" (с. Діброва).

Форма воріт генетично пов'язана з аркою і володіє відповідною межовою семантикою. Нею наділені і дії, пов'язані із проходженням під піднятими, з'єднаними руками. Тут, як суцільнорегіональна традиція, здійснюються дії очисного (перехід через вогонь), або з'єднувального, прилучального змісту – через частування хлібом, ситою, молочними продуктами (с. Білокоровичі, Олевський р-н).

Ворота і поріг, як культурні межі, є просторовим контекстом початку власне весільного дійства, знаком якого в південних районах Київського Полісся була поява в них діжі з весільними деревцями або спорадично побутуючий звичай встановлення весільного деревця на стовпі – "овшулі" (с. Розважів, Іванківський р-н) або серед двору (с. Сарновичі, Коростенський р-н).

Арковий отвір воріт після його подолання володіє і статусом семантичної зміни символів. Тут пролягає одна із меж між внутрішнім та зовнішнім простором, між сакральним та мирським. В профанному світі вони порушують абсолютну замкненість двору. Семантика останнього базується, насамперед на його межовому статусі щодо внутрішнього житлового континууму окремої малої сім'ї. Тут здійснюється остання зупинка "поїзда" молодого, часом знаходиться і остання межа ритуалу. В межах двору лишаються більшість предметів, речовин використовуваних впродовж ритуальних родинних циклів. Це стосується виливання води від коровайного тіста, ховання особистих оберегів тощо. У дворі відбувається низка обрядодій, у яких корелюються елементи захисної магії та плідності – ставання молодої з воза на діжу (територія Середньої Уборті), розбризкуванням води, кидання через себе горщика з зерном. В Центральному Поліссі останній є ритуальним аграрним атрибутом, дії з яким відбуваються лише на початку власне весільної дії і також пов'язані з територією двору. Він є типовим для південноволинської смуги, яка охоплює територію від північної Хмельниччини на заході до Радомишльського р-ну на сході. Тут горщик з зерном (вівсом) є предметом, яким теща зустрічає зятя. Він кидає його через голову назад, не оглядаючись в якості можливої жертви заплічним духам або патрону, який приходить з родом молодого (с. Кропивна, Славутський р-н). На півночі регіону горщик з зерном фіксується вкрай рідко. Тут він лише один із предметів, що стоять на столі серед двору молодої. Молодий, стоячи на білій хустині, тримає його в руках і знову повертає на стіл як знак прилучення до її житлового простору (с. Збраньки, Овруцький р-н).

Шлях у внутрішньому замкненому локусі двору позначений в регіоні таким культурним символом, як полотно/тканина, які ізолюють, оберігають молодих або весільних взагалі. Так, усім гостям, що йдуть з весілля,

останню дорогу треба пройти по ряднах за ворота (с. Недашки, Малинський р-н). На Овруччинії свекруха стелить для невістки "сугроб" полотна від воріт до покутя.

Поріг завжди мислився як межа між будь-якою внутрішньою та зовнішньою територіями, ділив світ на своє і чуже. Ця ідея відбита в культурах багатьох народів. Двері, вікна, були отворами, які порушували абсолютну замкненість житлового простору. Отже, поріг потребував охоронця, тотема. Зарубіжні дослідники звернули увагу на особливе ставлення до порогу, зокрема, на табуювання ступання на нього практично в усьому світі[7]. У карел, як і у слов'ян, він пов'язаний з потойбічним світом, з давніми способами поховання[8]. У весільній традиції росіян сідання на порозі котрогось із молодих віщувало порушення шлюбної угоди і наступне розладнання весілля[9]. За народною уявою духи завжди живуть на межах, зокрема, під порогом. На Поліссі існує примовка: "Без Бога ні до порога, без хліба ні за порог" (с. Паришів, Чорнобильський р-н).

В різних родинних ритуалах семіотичний зміст порогу має певну диференціацію, остання, однак, не порушує його сакрального статусу. Загалом, східнослов'янська традиція засвідчує, що поріг – оселя охоронця хати, домовика. В Греції пороги присвячені богині шлюбу Гестії, в Римі – богині Вести, з аналогічною функцією.

Функція порога у весільному ритуалі є доволі насиченою, засвідченою численними обрядовими діями. Весілля, насамперед, визначене певним колом образів, втілених у фольклорних текстах: "Перед порогом висока гора, а на тій горі рожа зацвіла, а на тій горі насіння, просимо на своє весілля" (с. Рудня Димирська, Вишгородський р-н). Образ гори, як давньої міфологеми, в різноманітних культурах є найпоширенішим варіантом трансформації мотиву світового дерева. Гора при цьому завжди розташована в центрі світу. Часом бачимо поєднання образів гори та дерева, втілене у рослинах, що ростуть на її вершечку і є атрибутами верхнього світу. Ця гора водночас з'єднує небо і землю. Образ насіння в наведеному тексті може мати запліднюючий контекст.

У частині передшлюбних переговорів поріг – місце перебування сватів та парубка. Під час коровайних обрядодій він, як одиниця дійства не існує, бо двері завжди зачинені. А сприяння росту, всадженого у піч короваю здійснювалось трикратним хрещенням пікною лопатою дверей або ударянням нею об землю (с. Каленське, Коростенський р-н). У власне весільній частині ритуалу з порогом пов'язані важливі санкціонуючі обрядодії. Тут бачимо початок реалізації комплексу заходів, пов'язаних з закріпленням договору шляхом з'єднанням молодих та їх родів. Поріг в цьому випадку є межею між різними соціумами. Церемонію виконують дві обрані жінки – свахи з диференційованими ознаками. Одна з них – сваха "польова" – персонаж зовнішнього локусу, інша – "домова" – завжди має ознаку волохатості (одягнена у вивернутий кожух та чоловічу шапку), обличчя вимащене буряком або сажею. В момент здійснення обряду вона – уособленням роду, його тотем. Створений образ репрезентує кілька якостей – волохатість, пов'язану, зокрема, з багатством – "хто волохатий, той буде багатий"[10]. Лише на волохату поверхню (кожух) можна кидати гроші під час весілля або пострижин дитини (с. Обуховичі, Іванківський р-н). Водночас, волохатий одяг в ритуалі належить лише вибраній особі. Чудовою ілюстрацією опозиційності двох свах та їх семіотичного коду є пояснення, записане на терені Олевського району на початку XX ст., згідно з яким чужий рід приходить у супроводі свого патрона, що приходить голий і повинен злякатися свого волохатого суперника[11].

Ряд дослідників пов'язує етимологію поняття волохатий з лексемами "волшба", "волхв"[12]. Пісенний матеріал інтерпретує одягання кожуха, як бажання налякати "поїзд": "З єкої причини вбралась теща в овчини да хотіла зятя злякати, щоб своєї дочки не дати" (с. Богдани, Вишгородський р-н).

В присутності обох родів – "миру", поставивши праві ноги на поріг, свахи тричі зводять свічі. При цьому важливим є питання, котра із свах першою стане на поріг. Це лідерство стане якістю її молодого впродовж наступного сімейного життя. "Те із молодих першим матиме на все право" (с. Мокляки, Емільчинський р-н). Кожну свічу запалюють окремо викресаним вогнем роду. Пісенний матеріал, пов'язаний з цим сюжетом, є регіональнооднорідним: "Мир з миром мирувалися, дві свашки цілувалися, на сінешном порозє, на лютом морозє" та "Краменю, краменю да подай же нам огню, свічу запалити, весь мір звеселити". Слово "мир" в давньоруській мові визначає не світ взагалі, а лише упорядковану його частину, насамперед світ внутрішній – просторовий, соціальний тощо. Належачи, до категорії "порядку", "мир" має синонімічний ланцюжок, в якому, насамперед, присутні лексеми "ряд" і "договір". Отже і в етимологічному сенсі ми стикаємось із відповідністю понять "миру" та "договору"[13]. Звертаючись до питання вивчення слов'янських та іранських культурних особливостей, окремі дослідники ототожнюють етимологію слів "мир" та "Митра" (авестійське та ведійське божество, яке в добу індоєвропейської мовної спільності, мислилось не як персоніфіковане, а як поняття порядку та традицій общини). В давньоіндійській традиції Митра має значення "дружби", другого учасника договору. Авестійське Митра означає "договір", "згода". За ведійською формулою Митра перетворює "мир" в соціальну структуру[14]. В іранській традиції він – бог шлюбного договору, атрибутом якого, зокрема, є мед. Слово ж "мируватися" означає "примирення", "об'єднання", в нашому випадку, через шлюб в присутності "дружби". "Мир", як народна громада, виступає гарантом шлюбного договору. Поцілунок (в нашому випадку свах) – одна із давніх форм єднання. Дослідники слов'янської міфології вбачають паралель між функціями Митри та Волоса (як і Митра, Волос насамперед, бог миру/роду, як організованого колективу). Волхв, обраний член громади, в уявленні давніх слов'ян виступає служителем цього божества. "У найважливіші моменти життя, під час так званих "обрядів переходу", повноправний общинник виступав як ідентичний усій общині й усьому світові, що символізувалося його перевтілення у Волоса. Отже і Волос ототожнювався з самою общиною – миром. Він її персоніфікував"[15]. До речі, з Волосом дослідники пов'язують і збереженого народною традицією домовика, який теж був покровителем худоби і мав вкрите шерстю обличчя[16].

Отже, наукові дослідження кінця минулого століття засвідчили цілковиту можливість існування семіотичної єдності між ведійським Митрою, слов'янським Велесом та народним домовиком. Паралелі між культурними традиціями європейських народів та попередніх культур засвідчують давність описаного обряду. Водночас, він є визначальним етапом щодо специфіки усього регіонального дійства.

На Київському Поліссі, як локальнопоширені, фіксуються обрядодії навколо невеликого круглого столика ("стольця"), здійснювані перед порогом, коли сваха молодої у вивороченому кожусі оббігала "столець" тричі, за кожним разом кладучи на нього по пирогу, де уже стояло весільне деревце. Рух по колу в регіоні відповідає напрямку переміщення Сонця та передбачає трикратне повторення дії. Такі обходи здійснювались у вузлові моменти дійства – перед дорогою або сіданням за столи. Процесія рухалась навколо сакралізованого ритуалом атрибута (діжі, весільного деревця), ніби отримуючи його силу та порядок. Біг свахи по колу супроводжувався ударами кия, що повинно було активізувати продукуючу дію. Продовженням цієї теми є аналогічні обходи молодих після вінчання кругом діжі, встановленої на кожусі/соломі (давніший варіант) або на ослоні / "стольці (пізніший): "Кругом діжі ми ходили, босі ноги ми томілі" (сс. Приборськ, Сукачі, Іванківський р-н, Бовище). До речі, у німців коло також пов'язане з темою цноти, цілісності.

З порогом пов'язані і індивідуальні обереги молодих, зокрема, голка, обвита червоною ниткою (Середня Уборть, Київське Полісся). Перед дорогою її завжди вколювали ("затикали") молодому у верхній одяг між плечима. Це робилося на зовнішньому порозі хрещеною молодого. Він ставив на нього праву ногу. Голку накривали хусточкою. Впродовж весілля її пильнували свахи. В кінці ритуалу вийняту голку рубали на тому ж порозі і закопували (с. Копище, Хочине, Олевський р-н). Пісенний матеріал свідчить про наявність у давнину інших оберегів, пов'язаних з темою дороги, та доланням різних перешкод: "Їде Володя в дороженьку, кладе серпа на пороженьку, в дороженьку кременистую, по Галю норовістую" (с. Жовтневе, Олевський р-н).

Тема порогу звучить у зв'язку з покриванням молодої. Туди тричі "шибається накладений їй на голову" чепець. Саме його намагаються наввипередки досягнути жінки – "завивальниці", завершивши зав'язування молодої жіночим головним убором. Тут знову ми стикаємось з паралеллю домовик – Волос, у зв'язку із віруваннями, пов'язаними з волоссям та гнівом хатнього божества щодо молодиці, яка не покрила голову: "як жонка нєзавіта, грех до худоби іті" (с. Зубковичі, Олевський р-н).

Поява нової господині в свекрушиній хаті, в окремих випадках, пов'язана з несанкціонованим наступанням на поріг молодою з метою отримати владу над усіма хатніми родичами чоловіка шляхом магічних вербальних формул. При цьому вона першою ставить праву ногу на свекрушин поріг і швидко промовляє: "Ваша хата – мой верх" (с. Гуничі).

Дуже цікавим є момент чесання "нечесної" молодої не традиційно, в коморі, а на порозі, в межах етапу другого покривання її хусткою у свекрухи (с. В.Міньки, Народицький р-н). Щоб зрозуміти цей сюжет наведемо кілька прикладів зафіксованих на означеній території. Регіональна традиція засвідчує, що нечесна молода була загрозою господарству молодого – "хазяйство зведецця" (регіональнопоширений погляд) або "як дівка нечесна, то очі зав'язували, аби не позирала на хазяйство, на пчол, бо подохнуть" (територія Середньої Уборті). Така наречена потребувала особливого очищення. Для цього в регіоні існувала розвинена система заходів, які ми знаходимо в багатьох частинах народного життя, зокрема у поховальних традиціях та способах порятунку від "нечистих" мерців, які починали "ходити" (відвідувати домівку) після смерті. Наведемо конкретні приклади: "Помер у нас хлопець, а дівка так любіла єго, пошла да взяла його одежу. Лягає спать і ту одежу кладе до себе. Доходилась, шо зробилась от така худесенька. А вон кажний раз іде до неї. Люде кажуть: "Як буде повний місяць, дак ти віди на сінешний поріг, розпусти коси і чеши, а перед тим помий волосся тоєю. Вон прішов і не зміг подступіть до їє і больш нє ходиів" (с. Приборськ). Або: "Мати померла і ходила по ночах. То дочка обсіяла кругом хати маком-відуном взяла заслонку од пєчі, сіла на порозі і почала чесати коси гребйонкою" (с. Обиходи, Коростенський р-н). Обидві оповіді засвідчують акт чесання волосся на порозі, в якості апотропейного засобу, що відвертає від людини нечисті сили, захищає, очищує її. Саме з такими заходами, як надзвичайними, стикаємось ми і в структурі весільного ритуалу.

В межах Центрального Полісся семіотичний код порогу відповідає загальноусталеним віруванням, пов'язаним, зокрема, з хатнім божеством, табуюванням ставання на нього. Ці заборони знімаються лише в моменти здійснення ритуалів, через вибраних осіб, коли контакт з сакральними місцями стає необхідним для виконання самої церемонії. Лише тоді фізична взаємодія людей з порогом є виправданою. Це підтверджується низкою народних канонів, що збереглися в інших родинних циклах. Так, якщо абсолютна заборона ставати на поріг існує для вагітних, "бо дитя стане у порозі" (с. Українка, Малинський р-н), то цілком необхідним і виправданим контакт з порогом стає у зв'язку з лікуванням хвороб, зокрема, нервових розладнань у дітей, відомих тут під назвою "криксів" або "ночниць". В цьому випадку дитину кладуть на поріг і тричі переступають останній з молитвою-формулою "яка мати породила, така крикси одходила" (загальне поширення).

Як бачимо, весільний ритуал Центрального Полісся зберігає чимало невідомих артефактів, які сприяють з'ясуванню міфообрядової семантики простору.

Зважаючи на збереження низки ритуальних обрядодій та наявності окремих божеств, пов'язаних зі шлюбом та житловим простором, в паралельних та більш давніх культурах, можна стверджувати можливість їх існування і в міфології давніх слов'ян та фрагментарне збереження окремих міфологічних сюжетів пізнішою народною традицією.

Дорога, як обрядовий локус позначена складною семантикою. Тут зустрічаємо елементи ініціаційного, гадального

змісту, коли успіх пізнається під час зупинок, зустрічей. Але, загалом, усі місцеві вірування та погляди, пов'язані з дорогою, передбачають усвідомлення її, як життєвого шляху взагалі.

[1]Сумцов Н. О свадебных обрядах, преимущественно русских. – Харьков, 1881. – С.192, 194; Хв.Вовк Шлюбний ритуал та обряди на Україні // Студії з української етнографії та антропології. – Прага, 1926. – С.229, 284; Кагаров Е. Состав и происхождение свадебной обрядности// Сборник Музея антропологии и этнографии им. П.Великого. – Л., 1929. – Т. 8. – С.186; Здоровега Н.І. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. – К., 1974. – С. 68; Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988. – С.73, 76, 80.
[2]Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу. – К., 2000. – С.165.
[3]Ван-Геннеп А. Обряды перехода. – М., 1999. – С.24.
[4]Ашмарин В. Чувашская свадьба // Этнографическое Обоззрение 1890. – №2. – С.159.
[5]Кравченко В. Пісні, хрестини та весілля. – Житомир, 1914. – С.137 – 139.
[6]Лаврентьева Л.С. Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры – Л., 1990. – С.38 – 39.
[7]Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. – М., 1985. – С.344 – 353.
[8]Лавонен Н.А. Функция и роль порога в фольклоре и верованиях карел// Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л., 1984. – С.171.
[9]Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу // Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. – М., 1864. – Т. 2. – С.114.
[10]Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов, 1897. – Т.1. – С.252.
[11]Шевченко Л. Звичаі, зв'язані з закладинами будівлі // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – К., 1926. – Вип. 1 – 2. – С.88.
[12]Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей // Реликты язычества в восточно-славянском культе Николая Мирликийского. – М., 1982. – С.106.
[13]Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. – М., 1989. – Т.2. – Ч.І. – С.150.
[14]Топоров В.Н. Митра // Мифы народов мира. – М., 1992. – Т. 2. – С.155.
[15]Писаренко Ю.Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі. – К., 1997. – С.124.
[16]Топоров В. Н. Домовой // Мифы народов мира. – М., 1991. – Т. 1 – С.391.

Олеся МАНДЕБУРА-НОГА
Київ

НАРОДИНИ: ВІРУВАННЯ, ЗВИЧАЇ, ОБРЯДИ ПОЛІЩУКІВ (за експедиційними матеріалами)

Унікальна й неповторна етнокультура Полісся зберігає чимало архаїчних рис і на початку XX століття. Це стосується всього комплексу духовної і матеріальної культури населення регіону, зокрема, обрядовості, що пов'язана із народженням дитини. Звичаї та обряди поліщуків, пов'язані з народинами, зберігають знання далекої минувшини, які передавалися з покоління в покоління. В них об'єдналися дохристиянські та християнські елементи, які утворили складний синкретичний комплекс понять та символів, обрядодій, дотримання яких мало б забезпечити дитині здоров'я та щастя.

Етнографічним вивченням обрядовості поліщуків під час експедиції 1996 р., яка була організована Центром захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій при Міністерстві з надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків Чорнобильської катастрофи, було охоплено 3 села Іванківського, 7 сіл Коростенського, 7 – Малинського, 5 – Народицького і 5 – Радомишльського районів, які складають центральну та південно-східну частини Житомирського Полісся. Респонденти – переважно жінки старшого віку, яким за 80 років, та старшого й середнього віку, що дає можливості зафіксувати стан етнографічних реалій на 30 – 40-і рр. XX ст. В цей період ще зберігався більш повним комплекс обрядових дій, які здійснювалися у зв'язку з появою дитини – нового члена родини та громади. У повоєнні роки, коли на Поліссі діти ще переважно народжувалися в хаті, зберігалися і певні обряди.

Перші магічні дії, спрямовані на появу здорових нащадків, присутні вже у весільному ритуалі. Цей же фактор був закладений у канони, що регламентували інтимне життя пошлюбленої пари. Крім заборон на пости та пісні дні, таке ж табу накладалося на поминальні дні ("дєди"): "Колись, як молоді поберуться, то гляділи, шоб проти середи, п'ятниці та неділі не жити, бо дитя буде калікою або вором чи розбойніком" (с. Недашки Малинського р-ну).

© О.Мандебура-Нога

Вагітну жінку називали “товста” (с. Будо-Вороб’ї Малинського р-ну), “груба” (с. Любовичі Малинського р-ну), “беременна” (с. Потіївка Радомишльського р-ну), “черевата” (с. Сарновичі Коростенського р-ну). Майбутня мати обов’язково мала дотримуватися певних норм поведінки. Серед заборон працювати у свята, особливо жорсткими були ті, що стосувалися періоду Різдвяних та Великодніх свят і неділі. Також існували локальні заборони – не можна було торкатися тварин (собак тощо), бо загалом “у дитяти може бути шось недобре” (с. Потіївка): зокрема, у дитини після народження може вирости шерсть на хребті і вона не буде спати (с. Старі Вороб’ї Малинського р-ну); заборонялося дивитись на пожежу – щоб “на дитині не лишився слід від ляку” (с. Старі Вороб’ї). Щоб не було родимих знаків, плям на дитині, вагітній заборонялося рубати дрова (с. Іванівка Малинського р-ну). Загальнопоширеною в регіоні була заборона набирати будь-які речі у пелену. Загалом вагітна жінка брала активну участь у повсякденному житті родини – вона готувала їсти, носила їжу членам сім’ї (це могла бути навіть відстань у декілька кілометрів), працювала на полі, зокрема, на жнивах (с. Савлуки Малинського р-ну). Окремо існували обмеження на позичання вагітною будь-яких предметів у сусідів: “Як беременна приходить щось позичати, то дай, бо миші все з’їдять” (с. Іванівка). Отже, в цьому випадку загроза виходила вже безпосередньо від вагітної жінки. Ці віруванням загалом є поширеними по всій території Полісся[1] і характерними й для інших регіонів України[2].

Однією з головних дійових осіб була баба, яка приймала пологи. У селах, де проводились етнографічні польові дослідження, її називали переважно “баба” (села Велика Рача, Меделівка і Потіївка Радомишльського р-ну, Ганнівка і Розсохівське Народицького р-ну, Заруддя та Кухарі Іванківського р-ну, Мелені, Сарновичі і Шершні Коростенського р-ну, Савлуки і Старі Вороб’ї Малинського р-ну). Також зафіксовано назви “баба повитуха” (села Ворсівка Малинського р-ну, Меделівка, Старий Дорогинь Народицького р-ну) і “пупорезна баба” (Меделівка).

Запрошували бабу до породіллі найближчі родичі – мати, батько, але зазвичай – чоловік. Інколи кликали бабу кому прийдеться: “Чи з роду, чи не з роду, кому трапиться” (Старий Дорогинь). Бабами були жінки певного фізіологічного віку, шановані в селі, в яких обов’язково мали бути власні внуки. За народними віруваннями, не всяка баба могла стати повитухою – це були “спеціальні” баби. Молода жінка не йшла “бабити”, бо сама ще не втратила дітородної функції. “Бабою” ж могла бути лише “чиста” жінка. Однак траплялися поодинокі випадки, коли така “баба” сама народжувала. Один такий факт було зафіксовано в означеному регіоні, і народженого “бабою” хлопця називали “бабичем”. Загалом діти, матерям яких баба допомагала народити, потім вважалися її онуками (села Кухарі, Потіївка). Онуками називали і самих матерів. Жінок під час пологів тут називали “роділя”, “породіля”, “породєлля”. Баба приносила з собою, наприклад, хустинку (зав’язати новонародженому головку) і пару старих пелюшок.

Для полегшення пологів баба використовувала пряжу з конопель і льону – мотки. Вмочувала їх у теплу воду і обкладала породіллю (Ворсівка). Широко застосовувались лікарські трави – любисток, м’ята, рута. Ними обкладали жінку. У випадку важких пологів баба робила настій з вівса і поїла ним жінку (Розсохівське). Для покращення стану породіллі використовували “глід-дерево” та фруктовий узвар (Старий Дорогинь). Пупорізна баба також читала молитви, шептала над жінкою, водила її по хаті, розв’язувала у неї на одязі всі вузли, розстібувала гудзики (Іванівка). Досвідчені баби уміли “посилати руку” у випадку неправильного положення дитини в животі. Зафіксовані дослідниками ще в кінці XIX ст.[3], всі ці раціональні знання з народної медицини, які використовувала баба повитуха, піднімали загальний тонус породіллі, допомагали при важких пологах, сприяли народженню здорової дитини[4].

“Дитина найшлася” – казали, як народиться немовля (с. Ворсівка), або “купили”, “знайшли в капусті” (с. Буда-Вороб’ї).

Баба відрізала пуповину, закручувала “трепаним” льоном (села Заруддя, Старі Вороб’ї, свяченим – Мелені), залишала 5 – 7 см і казала жінці: “Оце, моя дочко, через два дня міцніше зав’яжеш” (зап. 20.08.96 від Дубас Х.О., 1909 р.н., Старі Вороб’ї Малинського р-ну). Сильно зав’язувати не треба було, але й слабо – теж ні, “бо буде грижа”. Використовувалося для перев’язування лише жіноче стебло – матірка. Застосувати з цією метою плоскінь (чоловіче стебло) вважалося для баби великим гріхом, адже, за народними віруваннями, така дитина буде “неродюча” (Старий Дорогинь).

Слід зазначити, що розгорнуту інформацію про особливості відрізання пупа (на гребені – дівчинці, на сокирі – хлопчику тощо) та перев’язування його відшукати повною мірою не вдалося – інформатори цього вже не пам’ятають, або підкреслюють, “усе воно йодно, єднак. Зав’язувала, одріже й зав’яже і всьо”[5].

Перев’язану пуповину зберігали, її потім давали дитині розв’язати самій, вважали, що вона буде розумною (с. Старі Вороб’ї), “умілою” (с. Буда-Вороб’ї), “умственне дитя” (с. Рубежівка Народицького р-ну). За народними віруваннями, так дитина сама “розв’язувала” собі розум. Найчастіше фіксується термін сім років або “як у школу піде”. До цього пуповину зберігали у скрині (бодні).

На жаль, ніякої інформації, пов’язаної із закопуванням “дитячого місця”, виявити вже не вдалося. Оповідачі таких дій не пам’ятали. Зрідка говорили, що дитяче місце закопували на покуті (Старий Дорогинь). Зерно у ту ямку не клали.

Загалом в залежності від перебігу пологів, стану здоров’я жінки вона лежала 3 – 5 – 7 днів. Траплялися випадки, коли породілля сама народжувала прямо в дворі, сама перев’язувала пуповину і вносила дитину до хати: “Я пошла, три кілометра – занесла чоловіку їсти, так, пошла додому, нажала полтори копи жита, да лєгла на дворє і вродила хлопця. Да й сама ще й унесла”[6].

Звертає на себе увагу ритуальність першої купелі дитини, яку зразу по народженні здійснювала баба. Купіль на

Поліссі була пов'язана з використанням певної кількості "зіллів", яких додавали у воду. Максимальна їх кількість – дев'ять (с. Корма Коростенського р-ну)[7]. На жаль, повнішою інформації про першу купіль дитини виявити не вдалося.

Загалом, ***купіль*** для дитини на Поліссі характеризувалася багатством трав, які використовувались при цьому: татарник звичайний (татарник колючий, чортополох) – "татарняк", "опуцьки" (с. Велика Рача Радомишльського р-ну), "кукла" (с. Шершні). Вірили, що він зміцнює "кості" (с. Ворсівка), загалом допомагає "од усього" (с. Потіївка). Його клали також у купіль дівчинці – "щоб гарна була" (с. Мелені); татарське зілля (аїр тростиновий). Його настоєм з мізинця ще й поїли дитину – "так треба" (с. Заруддя). Активно застосовували череду – "реп'яхи", "вовчки". Вважалося, що "ця трава лєчебна для шкіри (с. Велика Рача), допомагає "од золотухи" (с. Ворсівка), "як от по кожі висипка якась чи що" (с. Меделівка), "шоб дитя не лякалось" (с. Мелені), якщо дитина не спить (с. Шершні), щоб "тілечка набувала" (с. Шершні). По 2 – 3 ложки настою череди замість чаю давали дитині пити "як золотуха". Загалом, поліщуки вірили, що череда – "сама главна трава": вона заспокоює нерви, лікує дитячий ляк тощо.

Серед інших трав особливо виділялися такі: любисток, який найбільш помічним вважався для голови – "наче сім баб пошептало" (с. Заруддя). Також його кидали, щоб хлопці любили (с. Мелені); любистком і м'ятою змивали голову – "кращі коси будуть" (с. Шершні); м'ята – "вона вже тоже пахне і шоб приятно було вже" (с. Мелені); чистотіл – "шоб ніяких вавок не було" (с. Меделівка); нагідки (с. Розсохівське), ромашка (с. Старі Вороб'ї), рум'янок пахущий (с. Старий Дорогинь); волошки (волошка лучна, волошка синя) – щоб дитина краще спала, треба було, аби вона ще й випила три краплі води з волошкою з маминого мізинця (с. Сарновичі); цією водою також обливали дитину від ляку (с. Старі Вороб'ї).

Використовували для купелі і сіно ("потеруха", "потрушка"), адже "в ньому всяка трава є" (с. Велика Рача). Його запарювали, настоювали, проціджували, і виливали у купіль. Навар з сіна використовували і тоді, як дитина багато плакала.

Клали у воду калину (с. Буда Голубієвичі), свячене зерно, зокрема жито: "Житечко кидали. Свячене таке от стоїть на покуті, да помнуть-помнуть, да тими житинками под спод подсипають под пельонку да й купають тоді його"[8].

Певну захисну силу, за народними віруваннями поліщуків, мав попіл. Він допомагав, якщо у дитини був "озноб" – його сипали навхрест у чотири кутки купелі (села Буда Голубієвичі, Мелені, Потіївка).

У купіль клали і будь-яке зілля, свячене на Маковія, Трійцю. Загалом зілля клали, "шоб дитя не боялося, шоб дитя не здригалося, не злякалося, ніяких уроков шоб не було" (с. Мелені). Взимку використовували сухе зілля.

Всі ці трави мають антимікробні, загальнозміцнюючі, тонізуючі, протизапальні, знеболюючі, дезинфікуючі тощо властивості[9]. Такий великий перелік трав, які застосовувались при купелі дитини, свідчить про знання поліщуків з традиційної народної медицини, їх активне використання на практиці. Крім трав, окремі хвороби, особливо пов'язані з порушенням сну ("крикси", "ночниці"), лікували вербальною магією – "шептами".

Деякі інформаторки (села Меделівка, Потіївка, Савлуки тощо) підкреслювали, що дитину вони купали переважно у чистій воді, трави використовувались, лише якщо на то були "медичні показання" – плач, переляк тощо. Загалом, дитину ніколи не купали після заходу сонця, а випрані дитячі пелюшки до року ніколи не сушили у дворі, а лише в хаті. Локально така заборона існує на перші 12 тижнів (Старий Дорогинь). Заборонялося також виносити воду, в якій купали дитину, ввечері на двір – її виливали під комору.

Після народження дитини баба готувала звар, пекла кислі гречані млинці, смажила яйця, загалом готувала "нехитру їжу" (Сарновичі). Їжа мала бути "легкою". Її приготування було обов'язковою частиною догляду баби за "породілею".

Через кілька днів приходили жінки "старейшиє і меншиє", переважно рідня, провідувати породіллю. Чоловікам не можна було заходити – "такий закон", інакше "здирали штани на пельонки" (села Буда Голубієвичі, Меделівка, Старі Вороб'ї, Шершні). Приносили з собою як правило їжу – яйця, мисочку проса, вареники з сиром, обов'язково – хліб; несли й подарунки – пелюшки, розпашонки, дитячу ковдру тощо. Провідування були нетривалими за часом.

Ці відвідини на честь новонародженого та його матері відомі тут як "родини". Часто оповідачі розповідали про провідування "породілі" жінками і про родини майже як про одне ціле, що загалом характерно для більшої частини Київщини та Волині (окрім Волинського Полісся)[10]. Очевидно, різниця між цими двома складовими компонентами родильної обрядовості українців, які безперечно мають між собою міцний генетичний зв'язок, але відрізняються за своїм символічним, звичаєво-правовим значенням, з часом почала нівелюватися, стиратися. Зафіксована інформація певною мірою коригує думку Н.Гаврилюк про те, що на Поліссі кожен з цих звичаїв виконувався окремо, мав самостійне значення. Провідування породіллі носило індивідуальний чи колективний характер, тоді як родини – яскраво виражений колективний, мали в своїй структурі чіткі елементи обряду. І в першому, і в другому випадку приходити до породіллі мали право лише жінки.

В деяких селах, наприклад, Ворсівка, Старий Дорогинь, родини в даний період вже не відзначалися. Натомість в селах Буда Голубієвичі, Заруддя, Кухарі, Меделівка, Потіївка, Розсохівське, Савлуки, Старі Вороб'ї ця традиція ще збереглася.

Як ішли в гості на родини, несли з собою переважно обрядову їжу: "Як ідеш на родини, то шукай, шоб з чим іти. Яйце тре пекти, вареники варить"[11]. Обов'язково брали хліб, горілку. Хліб загортали у хустинку. Пекли білі пироги з маком, сиром, варили грушки в горщику, пшеничні – "білі" вареники з маком, сиром, пшоняною кашею з маком,

варили яйця; зрідка готували "холодне", "жаркоє" з м'ясом – все залежало від заможності господарів, їх достатку. Слід зазначити, що в деяких селах пироги і млинці на родини не готували – лише на хрестини: "Вже як хрестили, робили млинці"[12].

Стіл на родини загалом не відзначався багатством – переважно дві-три страви і все: звар, чи "кампот", чи просто варені груші. На думку Н.Гаврилюк, ритуальне використання фруктових плодів та ягід є одним з універсальних явищ родильної обрядовості українців. Готували вареники з різноманітною начинкою, їли яйця. Ймовірніше, саме ці страви і є найдавнішою, власне обрядовою їжею на родинах в обстежених селах Полісся. Лише декілька інформаторок говорили про грунтовне приготування до свята, про наявність м'ясних страв – "холодного", "жаркого" тощо. Можливо, в цих випадках маємо вже осучаснений варіант святкування родин. У цьому контексті слід зазначити, що зафіксовані Н.Гаврилюк дані про обрядове використання каші на родинах на території Полісся у досліджених селах на даний період не знайшли підтвердження. Лише одна з інформаторок (с. Меделівка) сказала, що на родини варили кашу, яка називалась "***кутя***".

Також на родини обов'язково приносили і подарунки. Це була головним чином тканина дитині на пелюшки – хустинка, полотно, навіть рукав із сорочки (с. Меделівка), "чопіки" на ніжки (с. Мелені) тощо. У с. Мелені на родинах батьки дитини віддячували бабі – дарували рушника.

Важливе місце в родильній обрядовості українців посідає обряд церковного хрещення. Охрестити дитину намагалися якнайшвидше – переважно на третій день (села Буда Голубієвичі, Ворсівка, Кухарі, Потіївка, Меделівка, Розсохівське). Очевидно, це пов'язано з давніми народними віруваннями, що саме три доби після народження дитини її охороняють янголи[13]. Також хрестили у день народження (села Велика Рача, Шершні), через один-два тижні (села Заруддя, Старий Дорогинь), місяць (с. Буда Голубієвичі). Якщо дитина народжувалась слабкою, то баба мала право охрестити її сама (с. Старий Дорогинь). Нехрещене дитя заборонялося виносити з хати (с. Вирва Радомишльського р-ну). Баба, виправляючи дитину "до хреста", сама до церкви, однак, не йшла. До церкви хлопчика заносив кум, а дівчинку – кума (с. Іванівка Малинського р-ну).

При виборі кумів перевага віддавалась рідні – "родичов, своїх найбольш брали" (села Буда Голубієвичі, Заруддя, Потіївка). Загалом на хрестини сходились родичі, сусіди, друзі. Відмовлятися від кумівства не можна було – не зафіксовано жодної згадки про такий випадок. Існувало також стійке повір'я, що незаміжня дівчина повинна перший раз охрестити хлопчика, а хлопець – дівчинку.

Якщо в родині народжувались мертві діти, брали "стречаних кумів" – перших зустрічних, навіть якщо це була "циганка, кацапка, жидівка"[14] (с. Старі Вороб'ї).

На хрестини обов'язково приходили з хлібиною: "Пойдеш в гості, то береш хлєба з дому, аякже. І до церкви ідеш хрестить дитя, до тоже ж треба брать хліба"[15].

Ім'я для дитини в набожних родинах вибирав переважно батюшка. Як правило, це було ім'я святого, яке співпадало з днем народження дитини або передувало йому.

Головною "дійовою особою" на хрестинах в більшості обстежених сіл була ***пшоняна каша***. Як зазначають дослідники, звичай "бабиної каші" був широко поширений переважно в північних районах України – на Поліссі, частково – Волині.

Загалом інформацію про ритуальну кашу можна умовно розділити на три групи. У першій з них інформатори чітко пам'ятають і розповідають, як виконувався цей обряд (села Буда Голубієвичі, Ганнівка, Заруддя, Мелені, Розсохівське, Сарновичі, Савлуки). У другій групі – не пам'ятають, чи існувало таке дійство (Велика Рача, Потіївка), що не дає підстав для висновків про побутування чи – навпаки – відсутність обряду. І третя – це коли оповідачі однозначно заявляють, що "у нас кашу не варили, не били" (Кухарі, Меделівка, Потіївка (інша інформаторка)). Разом з тим слід зазначити, що на даний період повністю всі обрядові дії, пов'язані з приготуванням каші, визначенням її величезного магічного значення, зафіксувати вже не вдалося, що свідчить про втрату мотивації ритуальної страви, а зберігається лише традиція її приготування.

Кашу варили в новому горщику (с. Шершні), в старому (с. Заруддя). Локально горщик для каші обов'язково мав бути свячений (с. Мелені). Готувала її, як правило, баба. Ця каша повинна була бути молочною – скоромною, з яйцями, маслом. Часом фіксується додавання в неї маку (с. Вирва).

Прикрашали кашу калиною, барвінком, іншим різноманітним зіллям, квітами, цукерками. Горщик (чи макітру) перев'язували червоною стрічкою (с. Ганнівка), або обв'язували "рушничком полотняненьким" (с. Мелені).

Головним моментом обряду був викуп каші і розбивання горщика. Робили це на столі качалкою, чи об кут столу, чи розбивали, "гепаючи об стіл". Локально зафіксовано звичай, коли горщиком з кашею стукали двічі об стіл і лише за третім разом розбивали (с. Старий Дорогинь). Всі гості "торгувалися" за право розбити цей горщик. Як правило, найбільше грошей клав хрещений батько дитини. Локально розбивали горщик куми (села Буда Голубієвичі, Сарновичі, Савлуки), баба (с. Розсохівське), хтось із рідні (с. Мелені), або хтось із гостей, хто найбільше покладе грошей (с. Шершні). У с. Мелені інформаторка наголосила, що кашу обов'язково повинен був розбити чоловік. Інший варіант, коли приготування каші і дії навколо неї були у компетенції баби-повитухи – вона сама її варила у себе вдома, приносила, вже вбрану калиною, сама "розпоряжалась" цією кашею. Розбиваючи горщик, баба примовляла: "О … шоб так бабі живот обліз, як ця каша, як ця макітра" (с. Розсохівське). Каша мала бути густою – щоб залишилася цілою, як розіб'ють горщика, її різали ножем. Черепки клали на голови усім присутнім – існувало вірування, що вони сприятимуть народженню дітей (села Буда Голубієвичі, Старий Дорогинь). По грудочці каші

гості брали додому – для своїх дітей (с. Заруддя[16]). Також вірили, що черепки слід зберегти, аби з них сіяти гарбуза – "тоді насіння гарбуза буде таке тверде" (села Буда Голубієвичі, Ганнівка, Сарновичі). В усіх цих обрядодіях чітко прослідковується зв'язок каші з мотивом родючості, плідності. Загалом кашу треба порізати і з'їсти швидко – щоб дитина швидко ходила (с. Мелені). Інколи замість каші пекли пирога з маком, якого теж прикрашали, але це траплялося дуже рідко (Старий Дорогинь). На хрестинах баба, як найголовніша і найпочесніша особа, сиділа на покуті (Іванівка).

Звичай використання каші в родильній обрядовості трактується головним чином як залишок давнього жертвоприношення богам – покровителям шлюбу та плідності[17]. К.Червяк вважав, що "бабина каша" має не тільки магічне, але й правове значення – таким чином відбувається акт приєднання новонародженого до його роду, визнання його громадою своїм[18].

Загалом, ритуальна каша поліщуків має чимало аналогій з таким же обрядом, що побутував в українців Холмщини і Підляшшя[19].

В деяких селах на закінчення столу на хрестинах баба носила на тарілці квіти калини, гості відповідно клали гроші дитині "на мило" (села Ворсівка, Меделівка), що свідчить про перехідні форми до традиції подолян[20]. Цей звичай зафіксовано у тих селах, де пшоняну кашу не варили. Куми і баба завжди отримували тут подарунок.

У с. Старі Вороб'ї хрестини називалися "***пирогами***", тому що батьки купували пироги для баби і кумів. У цьому ж селі обов'язково варили кашу, красиво вбирали горщик, але його не били.

Загалом стіл на хрестини відзначався певним багатством. Готували ті само страви, що і на родини, також до них додавалися деякі інші, зокрема, м'ясні (холодець, подавали м'ясо й окремо). Так, на стіл ставили картоплю, яйця, пекли "наліснички" з білого борошна, варили житні або пшеничні вареники з маком, сиром, пшоняною кашею з маком, вчинені (кислі) гречані чи житні млинці або вареники, подавали холодець з рибою та грибами, квашу (с. Заруддя), пекли білі пироги з сиром, яблуками. Обов'язково була присутня "мочанка" з картоплею і грибами. Мочанка (мочайло, мочання тощо) – традиційна поліська їжа, з картоплі. Загалом могла бути скоромною (з м'ясом), пісною (з грибами), молочною, солодкою, з ягодами.

У с. Потіївка зафіксовано приготування на хрестини спеціальної страви, яка називалася "***макар***": "Макари робили. Але з лапши. Кажуть "макар". З лапши, масла тоді вже сюди кидають уже, спечеться, наче бабка. Ну тоді на хрестини й готували. Накришать, зварать, і всьо. А тоді яйця, тоді теє масло і воно росте. Росте. І добра". Ніяких обрядодій з цією стравою не відбувалося, і сам цей факт більше в жодному селі не зафіксовано. Ймовірніше, макар з лапши – це пізніший різновид ритуальної каші.

Якщо народження дитини припало на піст, її хрестили, але власне хрестини справляли тоді вже після посту (с. Старий Дорогинь).

Через шість тижнів (для хлопчиків) чи сім (для дівчаток) відбувався обряд під назвою "вводини породіллі з дитиною в церкву" (с. Кухарі). Локально дата "вводин" залежала від матері – щоб вона "чиста була" (Старий Дорогинь, Корма), однак, і в цьому випадку фіксується час не раніше шести тижнів. В народі цей обряд вважався необхідним не лише для дитини, але й для матері. Батюшка брав дитину на руки, заносив у церкву, читав Євангеліє, підносив до царських врат дівчинку, хлопчика ж ніс у вівтар, після чого віддавав матері.

В деяких селах Полісся вдалося зафіксувати поодинокі згадки про такий давній ритуал, як взаємне обмивання рук баби-повитухи та "роділі". Через кілька днів, "поки там уже мона буде" (Потіївка) або на другий-третій день (Шершні), ще до хрестин, породілля обов'язково мала помити бабі руки: "І руки ж бабі помить, вона ж поралась коло породєллі, то їй же тре руки помить, бабі" (зап. 18.08.96 від Харченко К.Г., 1902 р.н., у с. Потіївка Радомишльського р-ну). Помивши руки бабі, жінка давала їй також хліб і подарунка – "на спідницю чи на кофту, чи матеріал якийсь". На жаль, повною мірою реконструювати цей ритуал не вдалося. Про нього розповідали лише жінки значно старшого віку – наприклад, як у даному випадку – 1902 року народження. Вони тільки згадували, що це обов'язково мало бути, але не могли вже пригадати повністю весь обряд. Незначна кількість згадок підтверджує наукові дані про те, що Київське і Волинське Полісся характеризується відсутністю інформації про обряд зливок, за незначним винятком[21].

Перший рік життя дитини завершувався відомими в Україні "пострижинами", які в цьому регіоні відбувалися на кожусі. До цього ж часу заборонялося обрізувати не лише дитяче волосся, але й нігті – їх "зкушували". Пострижене волосся ховали, його потім давали дитині "як понімала – щоб сказала, з чого воно і що то таке". За народними віруваннями, саме в тому, що визначила дитина, їй буде щастити у житті.

Отже, за даними польових досліджень вдалося відносно повно реконструювати родильні звичаї та обряди поліщуків як невід'ємної складової родинно-побутової обрядовості українців. Деякі давні, архаїчні вірування, звичаї, обрядодії, пов'язані з родильною обрядовістю (як-то, закопування "дитячого місця", перша купіль дитини, похристини, постриження тощо), вже втрачені або призабуті.

---

[1]Гвоздевич С. Архаїчні елементи у родильній обрядовості поліщуків // Полісся: мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С.247; вона ж. Родильна обрядовість поліщуків // Полісся України. Матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 1. Київське Полісся. 1994. – Львів, 1997. – С.164; Вона ж. Родильна обрядовість поліщуків Овруччини // Полісся України. Матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 2. Овруччина. 1995. – Львів, 1999. – С.185.

[2]Див., зокрема: Борисенко В. Обряди життєвого циклу людини // Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1997. – С.281; Сандуляк І. Сімейно-побутові вірування передгір'я Буковини // Буковинський історико-етнографічний вісник. – Чернівці, 2000. – С.48.

[3]Див.з цього приводу: Беньковский Ив. Поверья и обрядности родин и хрестин // Киевская старина. – 1904. – №10. – Отдел II. – С.3; Червяк К. Весілля мерців. Спроби соціологічно пояснити обряди ініціацій. – Харків, 1930. – С.27; Яжуржинський Хр. Поверья и обрядности родин и хрестин // Киевская старина. – 1893, июль. – С.76.
[4]Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000. – С.102.
[5]Зап. автором 18.08.96 від Довгої Н.Я., 1903 р.н., у с. Потіївка Радомишльського р-ну.
[6]Зап. автором 14.08.96 від Чащової Л. Т., у с. Савлуки Малинського р-ну.
[7]Див. з цього приводу: Шкарбан А. Матеріали з народної медицини Житомирського Полісся // Полісся України. Матеріали історико-етнографічного дослідження. Вип. 2. – С.219.
[8]Зап. автором 19.08.96 від Дмитренко Г.Д., 1920 р.н., с.Мелені Коростенського р-ну
[9]Див.: Лікарські рослини: Енциклопедичний довідник / Відп. Ред. А.М.Гродзінський. – К., 1992.
[10]Гаврилюк Н. Картографирование явлений духовной культуры. По материалам родильной обрядовости украинцев. – К., 1981. – С.83.
[11]Зап. автором 14.08.96 від Чащової Л.Т., у с. Савлуки Малинського р-ну.
[12]Зап. автором 18.08.96 від Довгої Н.Я., 1903 р.н., у с. Потіївка Радомишльського р-ну
[13]Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу. – С.102.
[14]Зап. автором 20.08.96 від Дубас Х.О., 1909 р.н. у с. Старі Вороб'ї Малинського р-ну.
[15]Зап. автором 18.08.96 від Харченко К.Г., 1902 р.н., у с. Потіївка Радомишльського р-ну.
[16]Про символіку зерна та каші в сімейній обрядовості українців детальніше див.: Мандебура О. Символіка зерна та каші в родильній обрядовості українців в дослідженнях Миколи Сумцова // Національні та етнонаціональні процеси в Україні. Друга всеукраїнська науково-практична конференція молодих науковців. Матеріали. – Чернівці, 1997. – С.146 – 149.
[17]Артюх Л.Ф. Українська народна кулінарія. – К., 1977. – С.88; Гаврилюк Н. Картографирование явлений духовной культуры. – С.143; Потебня О. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. – Харьков, 1865. – С.61, 83; Сумцов Н. О свадебных обрядах, преимущественно русских. – Харьков, 1881. – С.97 – 99. Іншого погляду дотримувався чеський вчений Л.Нідерле. Він вважав, що обрядова каша з'явилась на Русі у XI ст., запозичена разом з назвою з грецького ритуалу і вживалась головним чином на поминальних святах. Див.: Нидерле Л. Славянские древности. – М., 1956. – С.199.
[18]Червяк К. Весілля мерців. – С.52, 55.
[19]Див.: Борисенко В. Обряди життєвого циклу людини. – С.283.
[20]Борисенко В. Родильні звичаї та обряди // Поділля. Історико-етнографічне дослідження. – К., 1994. – С.215.
[21]Гаврилюк Н. Картографирование явлений духовной культуры. – С.96.

Людмила СМОЛЯР
Одеса

"ЖІНОЧЕ ПИТАННЯ" В ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЯХ НАДДНІПРЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ початку XX століття

Тема участі жінок в політичних партіях, як і відношення політичних партій до "жіночого питання" одна із малодосліджених та складних проблем через недостатність джерельної бази. Разом з тим історичні документи свідчать, що участь жінок в політичних партіях (як українських так і загальноросійських) хоч і не була численною, але вагомою.

Пропонована стаття належить до галузі жіночих досліджень, зокрема, такого напрямку, як історія жінок. Немає такої сфери вивчення минулого, яка б не торкалась проблеми жінок та їх ролі. Метою даної статті є розкриття наступних питань: 1.Відношення політичних партій до "жіночого питання"; 2. Участь жінок в діяльності українських політичних партій. Такий розгляд теми, на думку автора, не тільки дозволить розширити уявлення про історію жінок, але наповнить її конкретним фактологічним матеріалом.

Серед суб'єктів державної політики, які могли б суттєво вплинути на початку XX століття на зміну соціального статусу жінок, слід відмітити *політичні партії*. В Російській імперії 1905 рік позначився народженням багатопартійної системи, яка повинна була стати виразником інтересів різних класів і верств населення, в тому числі і жінок. Разом з тим історичні джерела та факти дозволяють говорити, що відношення політичних партій до жінок було неоднозначним.

З однієї сторони, в програмних документах політичних партій були вимоги, що стосувалися жіночого питання. Загальною для усіх цих партій (як українських, так і загальноросійських) незалежно від політичної орієнтації була вимога впровадження загального виборчого права на основі рівного, вільного та таємного голосування незалежно від статі, що було важливим кроком на шляху боротьби за демократію. Разом з тим, вимога рівноправності для більшості політичних партій була першим і останнім пунктом, який стосувався жінок. Серед партій, які дещо

© Л.Смоляр

розширювали свої програмні вимоги по відношенню до жінок можна назвати Українську Демократичну Радикальну Партію (УДРП), що включала вимогу про заборону праці жінок-робітниць під час вагітності[1]. Загальноросійська партія соціал-революціонерів (як і кадети) використовувала вимогу про заборону праці жінок на шкідливих підприємства. Вимоги заборони праці жінок під час вагітності, загальна та обов'язкова освіта для дітей до 16 років обох статей, заснування дитячих садків при фабриках та заводах, заборона нічної праці жінок містилися в програмних документах Української Соціал-Демократичної Робітничої партії. Широко використовувалися вимоги про захист прав жінок Українською Народною Партією, заснованою Миколою Міхновським у 1902 р.

Жінки, члени партій, або жіночі організації використовувалися політичними лідерами лише для пропаганди партійних ідей.

В цілому всі партії недооцінювали роль жіноцтва в соціальному перетворенні суспільства. Більшість з них притримувалися традиційної консервативно-патріархатної концепції у питаннях про рівноправність статей.

Фемінізм в тогочасних умовах не міг лягти в основу діяльності політичних партій. На тлі загальної несправедливості, приниження української культури дискримінація жінок в очах політичних лідерів виглядала несуттєвою. З цієї ж причини і самі жінки не наполягали на захисті своїх інтересів, пропагуючи ідеї партій. І вступаючи до партій, жінки виконували загальнопартійні справи, найбільш копітку, "чорнову" роботу, відкидаючи феміністичні домагання, що стало однією із суттєвих помилок жіночого руху.

Так, у 1895 р. частина молоді під проводом Лесі Українки й І.Стешенка заснувала соціал-демократичну групу, яка мала на меті боротьбу з культурництвом серед молоді, а в 1900 р. на основі цієї групи виникла перша українська партія РУП (Революційна українська партія). На формування політичних поглядів Лесі Українки великий вплив мав М.Драгоманов. "Він,– як писав А.Музичка, – привів її від народницького радикалізму до першого українського соціал-демократичного угрупування, зробив її співавтором марксистського журналу "Жизнь", а пізніше дав змогу редакції "Дзвону" вважати її за свого однодумця"[2]. Беручи за ідеал "вільну самостійну Україну з широко розвиненим соціалістичним державним устроєм"[3], партія поширювала свої ідеї серед українського селянства та засновувалася на роботі "вільних громад". Особливо багато сил своїх поклала на роботу в РУП Катерина Голіцінська (Лозенко). "Катерина Голіцінська, – писала про неї Наталя Романович-Ткаченко, – людина, що на своїх плечах винесла більшу частину роботи за кордоном – це найдіяльніший член закордонної колегії РУП, це невтомні руки партії. Рухлива, метка і завзята до роботи (як бувають завзяті жінки), раз узявшись до діла вона горіла в роботі і тому робота горіла в її руках. Редагування коректора, переклади, листування з численними кореспондентами України – все це на ній. Все це поспівало впору, і все зроблено було надзвичайно акуратно"[4]. Діяльним членом партія була Катерина Реріх. Вона свідомо усувала з свого шляху все, що могло заважати їй в цій діяльності, навіть кохання. Перебуваючи у Лук'янівській в'язниці, Катря захворіла туберкульозом, що і спричинило її передчасну смерть у 1906 році"[5]. У 1902 р. до партії вступила Наталя Романович, яка вже мала серйозний досвід політичної роботи в Чигиринському революційному гуртку, в легальних та нелегальних недільних школах Києва. Арешт, хороша школа політграмоти в Лук'янівській в'язниці та близьке знайомство з Катериною Реріх стали вирішальними для Наталі Романович у вступі до РУП[6]. До членів партії належали: Настя Грінченко, Олена Королева[7].

У 1902 р. до партії вступає і Марія Лівицька. На той час вона вже мала досвід політичної діяльності, бо була членом Української Студентської Громади, Української Жіночої Громади. Помешкання Лівицьких стає "революційним штабом", де друкувалися на гектографі відозви, відбувалися засідання, був склад нелегальної літератури. Згодом подружжя Лівицьких переїздить до Лубен, і Марія вступає до Вільної Громади РУП в Лубнах та працює в гуртках робітників, робітниць і гуртку гімназисток. "Тяжко було управлятися аж з трьома гуртками, – згадувала Марія Варфоломіївна. Треба було старатися для кожного підготувати таких матеріал, щоб слухачі не зануджувалися під час доповідей. Вже не пригадую, чому ніхто не міг узяти від мене частину моєю роботи. Крім того я мала обов'язки родинні. Не могла занедбувати виховання моєї маленької Натусі. Дуже добре пригадую, як два почуття боролися в моїй душі: почуття материнського обов'язку до рідної дитини і бажання служити і працювати на користь Батьківщини і народу, вкладати по мірі сил маленьку цеглинку в підвалини нашої майбутньої самостійної держави[8]. За приналежність до партії та за ведення пропаганди проти існуючого державного устрою з метою його повалення Марія Лівицька неодноразово притягалась до відповідальності.

Активними членами Лубенської громади РУП були Валентина Радзимовська та Ганна Приходько[9]. Чернігівські та київські видання РУП для своєї соціал-революційної діяльності використовувала Катерина Глауденцева-Лис, україномовними памфлетами користувалися Ольга Ксешинська, яка займалася агітацією серед чернігівських селян та Віра Черкасова, що поширювала революційні ідеї серед харківських робітників[10].

В грудні 1904 р. з РУП відділилася ліва група на чолі з Лесею Українкою та М.Меленевським, які створили "Українську Соціал-Демократичну Спілку". Тоді ж "Спілка" оголосила свою програму, в якій доводила, що "українська інтелігенція, яка зосередилася в РУП, тримається виключно на дрібнобуржуазному українському селянстві, бо це єдиний прошарок населення, який залишається українським. Український пролетаріат, твердили вони, вже русифікований і стоїть ближче до російських соціал-демократів, тому "Спілка" бачить своє завдання в очолюванні цього дійсно пролетарського прошарку"[11]. Спілка стала однією з найсильніших партій Наддніпрянської України. Серед жінок, що працювали в складі "Спілки" крім Лесі Українки були: Ольга Кривинюк, Марія Виноградова, Людмила Драгоманова. Секретарем друкованого органу "Правди" була Марія Сергіївна Тучапська[12].

У 1905 р. до "Спілки" вступила Настя Грінченко – донька Бориса Грінченка та Марії Загірної. Свою громадську

діяльність Настя розпочала ще в "Кружку українських дівчат", де була секретаркою, брала участь в робітничому товаристві "Воля" у Львові, працювала в "Жіночій Громаді". В розпал революції вона стала активним агітатором та пропагандистом серед українських робітників Києва, Полтави, Лубен. Перебуваючи в Полтаві, Настя вела гуртки робітників, викладала їм політичну економію, була одним із кращих агітаторів на "біржі" (агітація на біржі – агітація у великих містах на вулицях або бульварах серед натовпу перехожих). Приїхавши до Києва, розпочала роботу в заводських районах, створила гурток робітників-залізничників, де проводила пропагандистську роботу. Згодом заснувала і два робочі клуби. У 1906 р. Настя разом з іншими товаришами була заарештована та потрапила до в'язниці. Довгі роздуми в тюремній камері привели до переконання, що "маси можуть там зорганізуватися національно, де вони живуть свідомим національним життям. Таке життя на Україні лише розпочалося. Отже живу ідею національної організації українського пролетаріату душить та знеживлює змагання заснувати незалежну свою організацію поруч з історично заслуженою організацією російської соціал-демократії. Необхідно скористатися задля зросту української соціал-демократії вже готовим організмом Російської імперії, увійти туди і не почуваючи над собою гніту своєї маленької організації, розпочати ширення соціалістичних думок. В тій партії ми зростемо – адже ж ми віримо, що зріст національного українського відродження піде скоршим темпом"[13]. До цих ідей Насті Грінченко у в'язниці приєдналися члени українських партій. Весною, після виходу з в'язниці, Настя з групою товаришів розпочала агітацію за масовий перехід в ряди загальноросійської партії, що викликало протест серед деяких членів українських партій. Однак Настя перейшла до загальноросійської партії, про що надрукувала свого листа в одному політичному часописі. Однак не судилося їй реалізувати цих ідей, ув'язнення не пройшло безслідно – запалення легень, отримане у тюрмі, швидко розвинулося в туберкульоз. 14 жовтня 1908 р., на 24 році життя, у Києві згас промінь, короткого, але світлого життя Насті Грінченко[14].

В період спаду революції партійне життя майже зовсім завмерло і більшість української інтелігенції поринуло цілком в легальну культурно-просвітницьку працю в "Просвітах", Народних університетах, виданнях і роль жіноцтва у цій роботі була значною.

В період реакції, коли особливо небезпечним для українців був тиск з боку уряду та репресії, представники української інтелігенції у 1908 р. вирішили (після довгих нарад та міркувань) відновити давню безпартійну організацію, що існувала в 1897–1904 рр., але тепер уже під назвою *"Товариство Українських Поступовців"*. Це товариство не було партією, і його платформою було лише визнання керівних принципів автономії, конституціоналізму й парламентаризму. Через те до товариства приєдналися люди різних переконань – і соціалісти, і поступовці – діяльність товариства полягала в організованій підтримці тих українських товариств та видань, які відповідали вищезазначеним принципам; у намаганні здобути прихильність у думських та земських колах; в ознайомленні російського та закордонного громадянства з завданнями та характером українського руху. Отже, це було "нелегальне товариство для ведення легальної роботи"[15]. І щоб захистити його від напливу небажаних елементів, для прийняття в члени ТУП вимагався певний моральний ценз й громадське становище. Товариство об'єднало в собі переважно українську інтелігенцію. Серед жінок, що були членами ТУП слід сказати в першу чергу про Людмилу Старицьку-Черняхівську, яка ще з 1897 р. працювала у Всеукраїнській Безпартійній Загальній Демократичній Організації, а коли була створена ТУП на базі Безпартійної Організації, Л.Черняхівська-Старицька була обрана членом Президії ТУП[16]. Любов Яновська була організатором гуртків-десяток по програмі ТУП[17]. Член ТУП Алла Львівна Ковальова організувала бюро праці для українського населення. Робота ця була надзвичайно складною, треба було проводити справу досить конспіративно, але рівночасно й широко поставити її, користуючись зв'язками з земствами та промислово-торговими установами. У цій справі А.Л.Ковальовій допомагала членкиня ТУП Софія Русова, бо мала багато знайомих по всій Україні. Коли наприкінці війни треба було розмістити дітей-сиріт, які після евакуації залишилися без батьків, Аллу Ковальову обрали до Київської міської управи завідуючою цієї справи. Вона відкрила тоді притулок для дітей у Києві[18]. В період першої світової війни до Ради ТУП входили: Л.Старицька-Черняхівська та Любов Яновська, які особливо багато зробили для українського населення в часи війни[19].

Бажаючи творити національні цінності на всіх ділянках життя, жінки відіграли важливу роль у створенні організації українських сил на ґрунті допомоги замкненим по тюрмам політичним в'язням, при чому допомога ця була без партійної та національної різниці. *Український Червоний Хрест*, створений у 1913 р. був організацією безпартійною, але тісно зв'язаною з українськими політичними партіями. Потреба існування Українського Червоного Хреста відчувалася в українському житті давно й задовольнялася вона різними спробами організації часткової допомоги українським і іншим в'язням, але спроби ці були спорадичними й не захоплювали собою широкої громадської ініціативи. Потрібна була ширша організація громадських кіл і така організація допомоги політичним в'язням була створена. Війна поставила перед УЧХ ще одне важливе завдання – організацію допомоги галицьким українцям. Діяльність нової організації з кожним роком росла і кінець-кінцем поставила допомогу політичним в'язням на завидну височінь. Заведені були тісні контакти з тюрмами опріч легальних способів, в'язні мали змогу підтримувати контакт з партійними організаціями. Різними шляхами допомога УЧХ доходила до Сибіру, і з далекої України сибіряки отримували як моральну, так і матеріальну допомогу. У витоків Українського Червоного Хреста стояла Любов Сергіївна Шерстюк. Ця надзвичайно скромна жінка все своє життя присвятила громадським справам. Довгі роки вона працювала на користь українського слова в редакції "Рідного краю", "Ради". Заробляючи на життя коректуванням "Ради", вона без грошей працювала у видавництві "Український учитель" та в конторі педагогічного журналу "Світло". "Перед очима, – згадувала Марія Грінченко, – стає невеличка постать, любе обличчя з блискучими

очима облямоване чорним хвилястим волоссям і вчувається приязний голос: "Чи не треба чого переказати в друкарні, чи в книгарні?"[20] Вона виявила надзвичайно активну діяльність, і передчасну її втрату всі відчули дуже скоро[21].

Нелегальність партійного життя аж до 1905 р., постійні переслідування, відсутність політичного досвіду, політична неграмотність спричинили слабкість українського політичного руху. Користуючись таким складним станом українського політичного руху, загальноросійські партії отримали "ін'єкцію" української інтелігенції, в тому числі і жінок, до своїх лав, послаблюючи, за словами О.Лотоцького, "національну акцію, кидаючи зневажливе, але вірогідне в очах "істинних революціонерів" гасло, що всі національні потреби (а відповідно і жіночі – *Авт.*) прийдуть на порядок денний на другий день після світової революції"[22].

Таким чином, розгляд проблеми "жіночого питання" в діяльності політичних партій" дозволяє зробити висновок, що українські соціал-демократи ніколи не були послідовними й до кінця щирими в підтримці феміністичного руху. З одного боку, українські соціалісти, подібно до інших європейських соціалістів другої половини XIX століття, підтримували емансипацію. З іншого, в глибині їхніх сердець залишався страх перед руйнівністю надто радикального фемінізму, залишалося бажання поставити його в пристойні рамки авторитетною чоловічою рукою, що і робили прихильники цього руху. З точки зору українських політиків "заснування окремих жіночих товариств могло б зашкодити загальній українській справі, відірвати жіночі сили з "Просвіт" та культурницьких товариств. По суті самостійність робітниць як головний принцип діяльності так і не був підтриманий ні українськими, ні загальноросійськими соціал-демократичними партіями.

---

[1]Нова громада. – 1906. – № 11. – С.115 – 116.
[2]Музичка А. Леся Українка, її життя, громадська діяльність і поетична творчість. – К., 1925. – С.67.
[3]Гасло. – 1902. – №2. – С.3.
[4]Романович-Ткаченко Н. На порозі до революції (Уривки із споминів) // Україна. – 1925. – №1 – 2. – С.112.
[5]Енциклопедія українознавства. – Т.7. – Нью-Йорк, 1973. – С.2564.
[6]Романович-Ткаченко Н. На порозі до революції (Уривки із споминів) // Україна. – 1925. – №1 – 2. – С.103 – 106.
[7]Павликовська І. На громадський шлях. З нагоди 70-ліття українського жіночого руху – Філадельфія, 1956. – С.19.
[8]Лаврівський Б. Марія Варфоломіївна Лівицька // Наше життя. – 1959. – Червень. – С.4.
[9]Енциклопедія Українознавства. – Т.7. – Нью-Йорк, 1973. – С.2442.
[10]Богачеська-Хом'як М. Білим по білому. Жінки в громадському житті України. 1884 – 1939. – К., 1995. – С.64.
[11]Українська суспільно-політична думка в XX ст. – Мюнхен, 1983. – С.116.
[12]Романович-Ткаченко Н. Вказ. праця. – С.118.
[13]Настя Грінченко // Мета. – 1908. – Ч.16. – С.1.
[14]Настя Грінченко (Посмертна згадка // Рідний край. – 1908. – №35. – С.3; Настя Грінченко // Мета. – 1908. – Ч.16. – С.1.
[15]Голобуцький О., Кулик В. Український політичний рух на Наддніпрянщині кінця XIX початку XX століття. – К., 1996. – С.77.
[16]Автобіографія Людмили Старицької-Черняхівської // Слово і час. – 1997. – №2. – С.34.
[17]Русова С. Наші визначні жінки. Літературні характеристики-силуети. – Вінніпег, 1945. – С.94.
[18]Русова С. Мої спомини (1879 – 1915) // За сто літ. – Кн. III. – К., 1928. – С.201; Життя та діяльність С.Русової // Жінка. – 1936. – Ч.7 – 8. – С.7 – 8.
[19]Голобуцький О., Кулик В. Вказ. праця. – С.93; ЦДІА України. – Ф.295. – Оп.1. – Спр. 51. – Арк.42.
[20]Грінченко М. На дружні могили (Пам'яті Надії Кибальчич-Козловської та Любини Шерстюк) // Основа. – 1915. – Кн. 1. – С.105.
[21]Л.С.Шерстюк померла у вересні 1914 р. Ковалевський М. Од романтики до реалізму (з історії однієї партії) // Літературно-науковий вісник. – 1919. – Т.73. – №1. – С.92 – 107.
[22]Лотоцький О. Сторінки минулого // З іменем Святого Володимира. – К., 1994. – С.294.

Катерина КОБЧЕНКО
Київ

ВИЩІ ЖІНОЧІ КУРСИ В КИЄВІ В 1917 – 1920 роках

Вищі жіночі курси в Києві, історія яких розпочалася в XIX ст., в 1906 році відновили свою діяльність та вступили в новий етап розвитку. З цього моменту протягом десяти років вони, залишаючись приватними за статусом, були розвинені в заклад вищої освіти для жінок, в якому рівень і характер викладання цілком відповідав змісту навчання в імператорських російських університетах, що було визнано й урядом[1], а викладацький склад був представлений переважно професорами університету св. Володимира[2]. Згідно з Законом 19 грудня 1911 року випускниці КВЖК отримали право складати іспити в державних екзаменаційних комісіях при університетах, а надалі і здобувати вчені ступені[3]. А з 1915 року екзаменаційні комісії з правами державних організовувались також при курсах. До того ж з 1914 – 15 навчального року Київські ВЖК переїхали у власне приміщення, в якому організація навчально-допоміжних закладів – лабораторій, кабінетів та семінарів – була організована на належному науковому рівні. Евакуація курсів, як і університету св. Володимира в 1915 – 16 навчальному році до Саратова принесла в їх роботу перші серйозні ускладнення, передовсім матеріального характеру. Проте вони виявились незначними, порівняно з тими, які чекали на Київські ВЖК в наступні роки.

Період 1917 – 20 років займає особливе місце в історії Вищих жіночих курсів в Києві завдяки насиченості подіями та частими і серйозними змінами, яких курси зазнали в своїй роботі, і потребує окремого розгляду.

Вже в березні 1917 року керівництво Київських ВЖК – директор та декани – достроково склали свої повноваження, цим самим висловлюючи підтримку політиці Тимчасового уряду і даючи змогу членам ради професорів КВЖК здійснити вибір керівництва за нових умов[4]. Водночас було створено комісію по виробленню нового статуту курсів з представників як професорської колегії, так і молодших викладачів під головуванням проф. Б.Букрєєва. При цьому молодші викладачі КВЖК погоджувались не брати участі у дострокових виборах управлінського складу курсів, за умов, що одразу після введення в дію нових засад роботи курсів, будуть здійснені перевибори керівного складу за їх участі, проте задля уникнення конфлікту між професорською колегією та представниками студентства і молодших викладачів, який мав місце в університеті св. Володимира, останні закликали раду професорів утриматись від обрання кандидатур, визнаних слухачками як небажаних. В результаті дострокових виборів в травні 1917 року свої обов'язки продовжили виконувати професори: директор Г.Суслов, скарбник І.Шаровольський[5] та декан юридичного та економічно-комерційного відділень Г.Демченко. Деканом історико-філологічного відділення замість проф. П.Ардашева став проф. А.Сонні[6], а на фізико-математичному відділення у вересні 1917 р. деканом знову було обрано проф. Р.Фогеля.

В той же час рішення Тимчасового уряду про реорганізацію управління вищою школою, закріплене в законі від 1 липня 1917 року, стало основою проекту змін до положення про ВЖК в Києві, представленого директором проф. Г.Сусловим в міністерство народної освіти (далі – МНО). Знаменно, що водночас із внесенням змін до статуту, викладачі КВЖК в черговий раз підняли питання про перейменування Київських ВЖК в Жіночий університет св. Ольги, яке неодноразово поставало ще з 1910 року[7], проте й цього разу не знайшло офіційного підтвердження. В результаті було лише внесено зміни до "Тимчасового положення про Вищі Жіночі Курси в м. Києві", прийнятого ще восени 1911 року. Згідно цих змін КВЖК виводились із відання попечителя навчального округу й підпорядковувалися безпосередньо МНО в питаннях затвердження посадових осіб та отримували більшу автономію в сфері управління та навчання. Так вибір нових викладачів і затвердження навчальних планів виносились виключно на розсуд Ради курсів, а молодші викладачі, залежно від наукового цензу, допускалися до участі в засіданнях Ради з дорадчим або з вирішальним голосом, але без права брати участь у виборах посадових осіб.

Під впливом революційних подій активізувалося і громадське життя курсисток, що виявилося в утворенні ними власних організацій. Так до Центрального Органу слухачок КВЖК увійшли прибічниці революційних поглядів, які виступали за проведення академічного страйку на курсах шляхом саботажу занять та іспитів навесні та восени 1917 року до втілення "мінімальних вимог" демократизації вищої школи, серед яких – право власної участі в справах ВЖК. Блок "Свобода особистості" та Ініціативна група слухачок дистанціювалися від більш радикальних курсисток, маючи намір продовжувати навчання, та обстоюючи позиції невтручання політики в навчальний процес, що зближувало їхні позиції з поглядами студентів, членів партії академічного порядку. Для узгодження поглядів та досягнення порозуміння при КВЖК була утворена Комісія зі студентських справ, до якої увійшли представники професорів, викладачів та курсисток, яким вдалося дійти згоди з більшості принципових питань. В результаті в середині жовтня розпочався осінній семестр 1917 р., на що дала згоду загальна сходка

© К.Кобченко

слухачок; при цьому Центральний Орган слухачок, учасниці якого не змінили своїх поглядів, склав свої повноваження[8].

Після введення в дію змін до положення про курси в жовтні 1917 року подав у відставку і їх директор проф. Г.Суслов; та оскільки в засіданні 25 жовтня всі запропоновані кандидати на цю посаду відмовились балотуватись, вибори було відкладено, і обов'язки директора певний час виконувалися по черзі членами правління курсів до обрання на цю посаду в 1918 р. проф. Г.Демченка[9].

В травні – червні 1918 року відбулося переобрання деканів, якими стали відповідно професори А.Сонні на історико-філологічному факультеті, С.Реформатський на фізико-математичному та М.Ясинський на факультеті юридичному і економіко-комерційному[10].

Таким чином у 1917 – 18 роках ВЖК в Києві продовжували діяти, на відміну від курсів в Москві і Петербурзі, і тому деякі слухачки звідти були тимчасово зараховані на київські курси для складання іспитів та завершення освіти[11]. Продовжили свою роботу й екзаменаційні комісії при КВЖК: в 1918 році Рада курсів вирішила відновити їх в тому ж складі та на тих же засадах, що і в попередньому році.

При цьому, зважаючи на зростаючі економічні труднощі та інфляцію, регулярно підвищувалася плата за навчання. Так якщо у 1917 – 18 навчальному році було встановлено плату в 170 рублів на рік зі слухачок природничо-математичного відділення, а для решти – 150 рублів, то вже навесні 1919 р. планувалося збирати по 250 рублів в семестр зі слухачок природничого відділення, а для решти – 200 рублів. При цьому загальна кількість курсисток, які в грудні 1918 року навчались на курсах, не зменшилась, порівняно з дореволюційним часом і становила 5437 осіб, з яких 2064 вступили восени 1918 року[12].

Водночас керівництво курсів шукало шляхи полегшення умов життя та навчання курсисток, які неухильно ускладнювались. Вже перед початком 1917 – 18 навчального року задля подолання "квартирного голоду" керівництво КВЖК дозволило організувати гуртожиток для слухачок в одній з аудиторій курсів, враховуючи, що "багатьом із слухачок буквально нікуди подітись". Крім того в листопаді 1917 року коштом КВЖК був організований ще один гуртожиток для курсисток в окремому приміщенні з незначною платою за проживання. При гуртожитку була також організована їдальня, в якій не лише мешканки гуртожитку, а й деякі інші курсистки отримували недорогі обіди, причому найбільш незаможні з них звільнялись від плати за обід чи житло[13]. В цілому з листопада 1917 по червень 1918 р., слухачкам було надано близько 15 тисяч обідів, згідно звіту завідуючої гуртожитком О.Гіжицької, яка зазначала: "Тяжко було відмовляти в обіді десяткам, ледь задовольняючи одиниці тих, хто справді відчував потребу. Особливо важким стало положення з лютого цього року (1918 – *К.К.*), коли багато хто не міг сплатити зовсім ні за гуртожиток, ті, що жили, ні за обід, ті, що приходили. Продукти подорожчали в багато разів..."[14]. На січень 1919 р. в гуртожитках при курсах проживало близько 200 осіб, переважно дуже бідних, багато вже більше двох років позбавлені будь-якої матеріальної підтримки з дому". Проте і гуртожиток, і їдальня змогли проіснувати до моменту закриття курсів влітку 1920 року. Про умови життя і навчання, в яких опинилась більшість слухачок на початку 1918 – 19 навчального року, свідчить їх власний відгук: "Служба, якій ми змушені віддавати нині значно більше часу з-за сильних матеріальних нестач, скорочує необхідний для навчальних занять час. В курсисток же, які не знайшли служби чи змушені відмовитись від неї в зв'язку з посиленими заняттями – становище критичне, що доходить в окремих випадках до жебрацтва. Повна ж відсутність посібників та високі ціни на навчальні книжки змушує нас працювати у ненормальних умовах: або групами, або уривками ночами, коли за книгою встановлюється черга"[15].

Не зважаючи на перелічені труднощі життя і навчання, курсистки часто самі виступали з ініціативою розширення курсу наук та введення нових предметів. Так Українська громада Київських вищих жіночих курсів висунула пропозицію відкриття з весняного семестру 1918 – 19 академічного року трьох українознавчих кафедр – історії України, історії української мови, а також історії українського письменства на історико-філологічному факультеті та історії західно-руського права на юридичному, причому вивчення перелічених дисциплін мало стати обов'язковим на згаданих факультетах[16]. Для розгляду даного питання була створена комісія з викладачів на чолі з проф. А.Лободою, яка підтримала дану пропозицію і розробила початкові принципи створення українського історико-філологічного факультету при КВЖК; проте серйозні політичні зміни в державі, що впливали і на роботу курсів, не дозволили реалізувати цей задум. Крім того, в жовтні 1918 року Радою курсів був затверджений статут гуртка вивчення суспільних наук при КВЖК, проте і йому, вочевидь, не вдалося розгорнути широку діяльність, бо вже на початку січня 1920 р. слухачки КВЖК звітували, що самостійних гуртків при КВЖК немає, проте що у загальностудентських гуртках – дослідників природи та студентському християнському гуртку брали дієву участь і слухачки В.Ж.К. Навесні 1919 р. було також вирішено відкрити в межах фізико-математичного факультету окреме хімічне відділення поряд з математичним та природничо-історичним, проте це не було реалізовано в зв'язку з нестачею коштів.

Та найсерйозніших змін зазнали в своїй роботі КВЖК після встановлення радянської влади. Серед найбільш значних її реформ були скасування плати за навчання Декретом Раднаркому України від 9 березня 1919 року про безкоштовну освіту, переведення курсів на становище урядових закладів та прийняття їх на державне забезпечення, що за відсутності достатнього та регулярного фінансування, зокрема несвоєчасної видачі платні викладачам, поставило під сумнів можливість нормальної роботи курсів. Іншим серйозним кроком була реорганізація існуючих органів управління – Ради професорів та факультетських рад та, згідно з постановою № 8 Відділу вищих шкіл Всеукраїнського народного комісаріату освіти, введення ряду нових – Наукової, Науково-навчальної, Просвітницької

рад та рад факультетів для керівництва академічним життям вищого навчального закладу, а також Господарської ради. При цьому новостворені органи "були вкрай громіздкими" і тому фактично виявились недієздатними. Головним керівником навчального закладу мав стати призначений владою комісар КВЖК, посаду якого обійняла А.Прохоренко, яка своїм розпорядженням усунула з посади директора проф. Г.Демченка. Доцент університету св. Володимира і колишня випускниця КВЖК Н.Полонська-Василенко, у спогадах про ці часи відзначала, що з початком революції "в університеті запанували темні сили: служники, двірники, які командували професорами, вели господарство й тримали в терорі все, що було порядного"[17]. Подібною була ситуація і на Вищих жіночих курсах. Так до Господарського комітету КВЖК, створеного згідно розпоряджень радянської влади, увійшло 8 представників від 111 викладачів КВЖК і 10 з 30 служителів.

Наступними рішенням радянської влади було об'єднання КВЖК з Київським університетом влітку 1919 р. та організація додаткового, літнього семестру. Проте у нововведеному семестрі змогла взяти участь в заняттях незначна кількість слухачок, і курсистки в результаті розділилися на тих, хто пішов вперед у навчанні, і тих, хто відстав. Об'єднання ж з університетом, з-за короткочасності цього заходу, певної різниці в організації навчального процесу та діловодства створило певні складнощі та "було суто зовнішнім". В цілому ж такі зміни не знаходили підтримки викладачів КВЖК, які прагнули зберегти самостійність КВЖК і шукали можливості для продовження їх роботи. Крім того, в березні 1919 р. було скасовано державні екзаменаційні комісії, а остаточні іспити перенесено у відділення[18].

В літньому та осінньому семестрах 1919 р. кількість слухачок, згідно офіційних даних, складала 4985 осіб, хоча реально відвідувала лекції значно менша кількість осіб, точну кількість яких встановити досить важко. Так відомо, наприклад, що навчально-допоміжні заклади фізико-математичного факультету та історико-філологічний семінарій відвідували в період сукупно менше, ніж 800 осіб.

Після захоплення Києва в кінці серпня 1919 р. Добровольчою армією уряд Денікіна скасовує усі розпорядження радянської влади щодо управління вищою школою, зокрема об'єднання КВЖК з університетом св. Володимира, натомість відновивши самостійність КВЖК як навчального закладу і старі органи управління курсами – Раду професорів та факультетські ради. Було також поновлено практику сплати за навчання (в розмірі 750 руб. зі слухачок природничого відділення та 500 рублів – з решти), здійснено переобрання посадових осіб та відновлено діяльність старих екзаменаційних комісій. До того ж частково задовольнялися прохання керівництва КВЖК про грошову субсидію. В результаті роботи курсів восени 1919 р. цей семестр було визнано таким, що відбувся і, на відміну від університету св. Володимира, пройшов досить успішно. Кількість викладачів на курсах на грудень 1919 р. становила 111 осіб, серед яких було 49 професорів, 26 викладачів та лекторів, а решта – асистенти[19].

Повернення радянської влади в січні 1920 р. призвело не лише відновлення дії виданих нею декретів, постанов та наказів, але й до ще більшого, порівняно з попереднім часом, погіршення умов життя і праці викладачів і студентства, та й існування закладу в цілому. Заняття на КВЖК було розпочато з 23 січня 1920 р. Проте перед наступом червоної армії частина викладачів, і зокрема 22 професори, залишила Київ. Таким чином у весняному семестрі 1920 р. на курсах було 89 викладачів, серед яких 27 професорів, 31 викладач, решта – асистенти, і для забезпечення викладання у весняному семестрі були запрошені нові особи, частина ж занять розподілялася між наявним складом викладачів, а частина тимчасово відкладена до найближчого семестру. Натомість було запрошено деяких нових викладачів, і зокрема колишню випускницю курсів, приват-доцента університету св. Володимира Л.Косоногову для читання курсу історії слов'янських літератур.

Ще в листопаді 1919 р., коли проф. Г.Демченко залишив посаду директора КВЖК, Рада професорів обрала на його місце професора цивільного права І.Базанова. Проте з-за відсутності його на курсах виконання обов'язків директора було покладено на проф. С.Реформатського, декана фізико-математичного відділення, якому випало завдання здійснювати останні зусилля по збереженню курсів. Він боровся за самостійність курсів, став на чолі господарського комітету, був головою ради фізико-математичного факультету і головою об'єднаного зібрання факультетських рад, а з кінця березня виконував обов'язки скарбника курсів. Завдяки його зусиллям протягом 1919 – 20 навчального року курси зберегли автономний статус, не були об'єднані з університетом та продовжили роботу. Проте найбільшого удару по курсах завдало закриття 24 березня юридичного факультету, а 24 квітня – історико-філологічного, в результаті чого залишились діючими тільки фізико-математичний факультет та економічно-комерційний відділ юридичного факультету. Ці заходи були складовою чергової низки реформ радянської влади, результатом яких мала стати ліквідація системи вищої освіти старого зразка та створення натомість нової робітничо-селянської вищої школи. Кількість слухачок у весняному семестрі 1920 року, за умов безкоштовного навчання, була низькою, порівняно навіть з попереднім періодом, – 1276 осіб, але це було "краще, ніж у будь-якому іншому навчальному закладі". Проте відвідування ними лекцій було вкрай нерегулярним, "і деякі лекції зовсім не відбулися за відсутності слухачок. Головна причина – служба в радянських та інших закладах". І все ж заняття на КВЖК тривали до червня, але за надзвичайно важких умов, особливо в зимовий час: не було опалення і електрики, лабораторії природничих наук не працювали з-за відсутності газу, води, реактивів. В січні 1920 р. проф. С.Реформатський зазначав, що "викладацький персонал... живе виключно на кошти, здобуті від продажу хатнього скарбу, який у більшості є вже розпроданим, і ці останні буквально голодують".

Попри всі зазначені негаразди, викладачі намагалися відстояти самостійне існування КВЖК – навчального закладу, організація і успішний розвиток якого були результатом їхньої ініціативи та коштували чималих зусиль.

Незважаючи на вкрай несприятливі умови поточного навчального року, на Вищих жіночих курсах, на противагу деяким іншим навчальним закладам, заняття йшли безперервно весь рік, викладачі читали лекції при температурі, що падала до – 7^0, не покинули вони своєї справи і тоді, коли радянська влада відмовила в оплаті праці тим професорам, котрі працювали одночасно в інших вищих навчальних закладах".

Короткий період відновлення влади Директорії в травні – червні 1920 р. залишився останнім моментом історії КВЖК, коли їх діяльність було поновлено в традиційній формі. Так було скликано Раду професорів курсів, яка підтвердила повноваження проф. С. Реформатського як голови Ради та директора КВЖК, хоча з 47 членів ради попередніх часів в травні 1920 року залишилося тільки 23: частина викладачів виїхала з Києва, деякі професори померли (Т.Флоринський, П.Армашевський, А.Сперанський, Р.Фогель, М.Цитович). Було також відновлено діяльність юридичного та історико-філологічного факультетів та факультетських рад у старому складі, причому з ініціативою відновлення занять на згаданих факультетах виступили і самі слухачки. В цілому ж директор КВЖК, за підтримки і схвалення решти викладачів, вживав заходів для винайдення джерел існування курсів, перш за все шляхом отримання грошової допомоги від уряду у будь-якій формі, адже було цілком очевидним, що без прийняття курсів на державне фінансування їх подальша діяльність неможлива. З цією метою проф. С.Реформатський відвідав представників влади і був на прийомі в головного отамана С.Петлюри. Здійснювались спроби знайти й інші джерела надходження коштів, такі як введення плати за навчання у семестрі, що минув та продаж або віддання в оренду частини приміщень КВЖК. До того ж, на цей момент будинок КВЖК мав серйозні пошкодження і потребував ремонту.

Востаннє Вищі Жіночі курси в Києві згадуються в кінці липня 1920 р. Вже в серпні того ж року вони були реорганізовані у педагогічний навчальний заклад для обох статей, що спершу отримав назву Вищих педагогічних курсів, а незабаром – Прискорених педагогічних курсів, на яких в середині вересня 1920 р. перебувало 1021 учнів та 210 осіб педагогічного складу. В списку ж викладачів педагогічних курсів, складеному в кінці листопада 1920 р., перелічено 88 осіб, серед яких колишні викладачі КВЖК склали незначну частину. Причому педагогічні курси розділили приміщення колишніх КВЖК з Робітничо-селянським університетом.

Період 1917 – 20 років є надзвичайно драматичним в історії Вищих жіночих курсів в Києві. Та знаменним є те, що протягом цього періоду, позначеного калейдоскопічними змінами урядів, які спричиняли реформи в устрої та діяльності КВЖК, прогресуючого економічного занепаду та військових дій курси майже безперервно продовжували працювати. Це, на нашу думку, є свідченням, з одного боку, відданості викладачів справі розвитку і підтримки закладу, творцями якого вони були і за роботу якого відчували відповідальність, а з іншого – потребою в його існуванні для слухачок, які продовжували навчання, долаючи значні труднощі.

---

[1]Державний архів м. Києва (далі – ДАМК). – Ф.244. – Оп.17. – Спр.312. – Арк.15 – 15зв.
[2]Краткий очерк истории и современного состояния Высших женских курсов в г. Киеве. – К., 1913. – С.28 – 30.
[3]Одобренный Государственным Советом и Государственною Думою и Высочайше утвержденный закон 19 декабря 1911 года. – К., 1912. – С.1 – 2, 10 – 11.
[4]Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далі – ЦДІАК). – Ф. 707. – Оп. 85. – Спр. 10. – Арк. 37 – 38.
[5]ДАМК. – Ф.244. – Оп.1.1. – Спр.15. – Арк.5.
[6]ЦДІАК. – Ф.707. – Оп.85. – Спр.10. – Арк.54.
[7]Устав Женского университета св. Ольги. (Проект нового Устава для Высших Женских Курсов в Киеве). – К., 1910.
[8]ДАМК. – Ф.244. – Оп.1.1. – Спр.15. – Арк.139.
[9]Там само. – Арк.161.
[10]Там само. – Спр.17. – Арк.4.
[11]Там само. – Спр.15. – Арк.159, 167.
[12]Там само. – Спр.17. – Арк.64.
[13]Там само. – Арк.73 – 76 зв.
[14]Там само. – Арк.77.
[15]Там само. – Спр.82. – Арк.80.
[16]Там само. – Спр.18. – Арк.10.
[17]Alma Mater. Університет св.Володимира напередодні та в добу Української революції 1917 – 1920. Матеріали, документи, спогади. – Кн.1. – К., 2000. – С.139.
[18]ДАМК. – Ф.244. – Оп.11. – Спр.18. – Арк.41.
[19]Там само. – Спр.87. – Арк.1зв – 2.

Ірина ПОНОМАРЬОВА
Київ

ЕТНОМОВНА СИТУАЦІЯ СЕРЕД ГРЕКІВ УКРАЇНСЬКОГО ПРИАЗОВ'Я

Етнологічна наука, вивчаючи культурне різноманіття людства та суспільства не може бути в стороні від сучасних етнічних та національних проблем. Нині етнополітичні питання цікавлять дослідників багатьох наукових гуманітарних напрямків, як в Україні, так і в інших країнах. Процеси демократизації потребують нових підходів до проблем в етнонаціональній сфері, недопущення конфліктів на етнічному ґрунті, пошуку власної оптимальної моделі поліетнічного суспільства. Особливе місце займають питання етнічної самосвідомості, які пов'язані з налагодженням міжетнічних відносин та пошуком оптимальних варіантів державотворення. На сьогодні у світі актуальною є позиція рівності етносів замість принципу нація і національна меншина. Українська держава прагне створити сприятливі умови для всебічного розвитку представників етносів і гарантує їм право національно-культурного розвитку[1].

Протягом останнього часу можна простежити етнічне відродження у багатьох країнах світу, які почалися під впливом демократизації суспільства ще у середині 1980-х років. Незважаючи на складні соціально-політичні та культурні процеси, і в Українській державі має місце етнічний ренесанс. Сучасними прикметами життєдіяльності етнічних спільнот України є пошук свого етнічного кореня, прагнення зберегти ідентичність, відродити мову, етнокультурні традиції та до встановлення постійних контактів з етнічною батьківщиною[2].

Так в етнокультурній сфері етнічних груп привалюють уявлення про можливість розвитку власної культури та мови. Останні соціологічні дослідження показали, що в Україні є певна розбіжність щодо оцінок умов для розвитку цих головних етнічних ознак[3].

Також серед важливих етнічних ознак виступає насамперед таке явище, як етнічна ідентичність – сукупність специфічних рис, які виділяють певну спільноту з-поміж інших та ототожнення себе із певною суспільною групою[4]. Саме етнічна самоідентифікація є сутністю етнічної самосвідомості. Формування ідентичності дуже складний процес, на який впливає багато чинників. В цій статті ми розглянемо деякі з них, найбільш характерні для греків Приазов'я.

Греки Приазов'я (за переписом 1989 р. налічується 98,6 тис. чол.; за переписом 2001р. ще даних немає, але передбачається підвищення чисельності до 250 тис., за рахунок самоусвідомлення) являють собою один із масивів компактного проживання. За чисельністю в національній структурі людності в Донецькій області греки (1,6% її населення) посідають трете місце і становлять етнічну спільноту, яка відіграла значну роль в освоєнні Приазов'я (території колишнього Маріупольського повіту Катеринославської губернії). В теперішній час більшість греків проживає у Першотравневому (21,3%) та Володарському (19,7%) районах. Менш по чисельності проживає греків у Тельманівському, Великоновоселківському та Старобешівському районах Донеччини[5].

Компактне поселення греків навколо Маріуполя у минулому дозволила їм, що живуть на півдні України, зберегти свої етнічні особливості, що і становить науковий інтерес. Приазовські греки мають складну етнічну історію, тому дослідники приводять різні концепції їх походження, основних історичних етапів та поділ на етнографічні групи.

Більш двохсот років тому греки вимушені були емігрувати з Кримського ханства до Російської імперії з економічних, політичних та релігійних причин. Маріупольські греки – це етнічна спільнота, яка історично склалася в Приазов'ї і відрізняється наявністю етнічної самосвідомості, вона характеризується значною стійкістю в часі, що забезпечується передачею етнокультурної інформації від покоління до покоління. Термін "маріупольські греки" поєднує дві етнографічні групи: тюркомовну та елліномовну. Сучасні українські та російські дослідники поділяють грецьку етнічну спільноту на урумів (тюркофонів) і румеїв (елінофонів). Водночас обидві групи ідентифікують себе саме як греки. Але представники різних груп уособлюються один від одного. Поява самоназв (ендоетнонімів) засвідчують про існування вже сформованої етнічної самосвідомості, що дає змогу констатувати факт існування етнічної спільноти. Таке саме явище можна зустріти і серед греків Кавказу. Ще у 1930-ті роки П.Акритас досліджував ендоетноніми "уруми" та "ромеї" і відзначав, що обидва терміни походять від одного кореня, який зазначали на анатолійському діалекті турецького та понтійського грецького – греків-християн, що мешкали на теренах Візантійської імперії[6]. Ці групи і на Кавказі, і в Приазов'ї розмовляють на різних мовах, але їх об'єднує грецьке самовизначення, віра та спільні риси у традиційній культурі.

Для дослідження етнічної самосвідомості та етномовної ситуації серед греків українського Приазов'я використовувалися різні наукові методи: інтерв'ю – глибинне та структурне; анкетування, картографування етнографічних реалій та робота з запитальниками, які були складені на основі нових підходів. Джерельну базу

© І.Пономарьова

складають польові матеріали, зібрані під час етнографічних експедицій 1996 – 2001 рр. Особливе місце займає етнографічний метод безпосереднього спостереження серед мешканців грецьких населених пунктів та міста Маріуполя. Поряд з етнологічними дослідженнями використовувалися методи етносоціологічного опитування. Мета дослідження полягала в тому, щоб вивчити етнічну ідентифікацію та етномовну ситуацію в регіоні серед грецького населення. Розроблений запитальник складався з 90 запитань, зведених у три блоки. Перший блок – це запитання, які фіксували стать, вік, освіту, професію, сімейний стан; другий блок включав питання про етнічну ідентифікацію, мовну компетенцію та мовні орієнтири; третій – висвітлював питання міжетнічних і міжетногрупових відносин в регіоні на рівні родини, друзів, сусідів та міграційні настрої серед греків Приазов'я.

У ході дослідження були опитані представники обох лінгвістичних груп. Опитування проводилися серед греків – жителів міста Маріуполь, мешканців урумських населених пунктів (Старий Крим, Мангуш, Керменчик, Карань, Улакли) та румейських населених пунктів (Ялта,Чермалик, Малий Янисоль, Чердакли) та у селі – Великий Янисоль, за принципом випадкового відбору респондентів. Обрані села середні за чисельністю та існують з моменту переселення греків до Приазов'я у XVIII ст.

В процесі польових досліджень виявилось, що грецьке населення Приазов'я зберігає етнічну самосвідомість. Причому, румеї її зв'язують головне з мовою, потім з релігією та традиційною обрядовістю. Уруми роблять акцент на вірі, спільному з румеями історичному минулому, національних традиціях і лише потім на мові. Більшість респондентів на запитання: "Що Вас об'єднує з представниками Вашої етнічної спільноти?" – відповідають: "Віра". Як бачимо релігійне життя має важливе значення для маріупольських греків. Воно виконує роль етноконсолідуючого чинника. Особливо це помітно на прикладі святкування престольного свята "Панаїр"[7], яке проводиться у всіх грецьких селах. І уруми, і румеї з великою повагою відносилися до підготовки та проведення свята, незважаючи на всебічні заборони та негативне відношення у минулому до свята з боку радянської влади[8]. Взагалі треба відзначити, що свою православну віру греки пронесли через тяжкі випробування не тільки в СРСР, а й в Османській імперії та Кримському ханстві.

Свій символ – символ православ'я, греки засвоїли ще в період візантійської цивілізації[9]. Греки давно розмежувалися на румеїв та урумів, тому звернемо увагу на етноніми, які віддзеркалюють явище самоідентифікації.

Уруми, у більшості випадків, називають себе греками, рідко урумами і дуже в рідкісних випадках – греко-татарами. Румеї найчастіше звуть себе еллінами і румеями, значно рідше використовується етнонім грек. А нам відомо, що елліни назву "грек" не вживали. Етнонімом "грек" називалася народність, яка сформувалася на початку II тис до н.е. на півночі Балканського півострова після вторгнення ахейців, іонійців та дорійців з Іллірії. Але з VIIст. до н.е. складається загальногрецька єдність під назвою "елліни"[10]. Екзоетнонім "греки" був наданий еллінам римлянами в період їх завоювань, і в перекладі з латинської мови він означає "людина, яка займається скотарством" (лат. grex, gregis – стадо). У середні віки, коли елліни склали ядро Візантійської імперії, їх офіційно називали "ромеями" (римляни). Причому, так звали не тільки греків за походженням. "Ромеями" не визнавалися піддані візантійського імператора, які не були правовірними християнами. У Візантії, де мешкали представники різних етносів, стати "істинним ромеєм" означало завоювання надійного положення у суспільстві. Для цього необхідно було вивчити та прилучитися до пануючої грецької культури, насамперед це стосується мови. Але сильна мозаїчність етнічного складу Малої Азії, а також багатошаровий етно і культурогенез народів (турок, вірмен, курдів, греків та ін.), що населяли цей регіон привели до того, що їхні культури були розсічені кордонами історично-етнографічних областей, сформованих під впливом природно-ландшафтних та господарських особливостей. Уруми, знаходячись в іноетнічному оточенні, були змушені перейняти мову для зручності, але зберегли релігію[11].

Мова урумів і румеїв належить до різних мовних груп, що не дає можливості розуміти один одного. Тому представники етнографічних груп легко пізнають один одного. Це помітно вже при вивченні складу грецьких населених пунктів. Справа в тому, що уруми і румеї ніколи разом не селилися ні в Криму, ні в Приазов'ї, за винятком с. Великий Янисоль, де вони поселилися по різні береги річки. І дуже рідко представники цих етнографічних груп створювали родини. Ось на цьому фоні ми спробуємо проаналізувати етномовну ситуацію серед греків. Бажано було б зробити акцент на аналіз переписів. За переписом 1926 року в 80% греків вважали рідною мовою мову своєї національності[12]. За переписом 1979 року тільки 8,4% приазовських греків вважали свої діалекти своєю рідною мовою, але у 1989 р. вже 18,5% грецького населення визнають свою мову рідною[13].

Перш за все треба з'ясувати, що таке "рідна мова". З цього приводу немає єдиної думки. Нам близький погляд Ю.І.Римаренко "що в багатьох людей рідна мова і етнічність не збігаються. Так в Україні, за переписом 1989 р., у 6 млн. 249 тис. осіб етнічна приналежність і рідна мова відрізнялися"[14]. Тому не випадково більшість греків Приазов'я вважають рідною мовою російську, але називають себе греками.

Причому, серед опитаних, які визнають етнічну мову рідною, значно більше тих, хто може говорити цією мовою. Грецька мова використовується також і у змішаних родинах (з росіянами, українцями). Члени родини намагаються розуміти літніх родичей, які розмовляють на діалектах урумської чи румейської мови. Рідною мовою спілкуються греки з сусідами та під час сімейних, календарних, національних свят. Результати етнографічних досліджень засвідчують, що представники різних етносів, потрапляючи до грецької сім'ї, досить добре адаптуються, сприймаючи традиційну грецьку культуру як частину власного духовного життя. Іноетнічні члени в родині греків шанують і підтримують сімейні традиції, поширені серед греків.

В трудовій сфері для робітників розумової праці основною є російська мова. Це зв'язано з різноетнічним

складом трудового колективу. В цілому треба відзначити роль російської мови, як мови міжетнічних відносин. Справа в тому, що російська мова є мовою шкільного навчання, діалекти румейської та урумської мови не мають писемності. Проте грецьке населення, і румеї, і уруми орієнтовані тепер на вивчення новогрецької мови. На цьому явищі треба зупинитися детальніше. В останнє десятиріччя ця проблема неодноразово порушувалася на наукових конференціях, в засобах масової інформації та літературі[15]. Цікаво відзначити, що варіант димотики новогрецької мови не відповідає втраченим діалектам греків Приазов'я і не може бути їхньою рідною мовою. Але димотика є літературною мовою і принципово може виступати предметом шкільного вивчення. Опанування новогрецької мови пов'язано із сучасними міграційними процесами греків до Греції. Одночасно її вивчення очевидно приведе до зближення двох етнографічних груп греків Півдня України.

Особливою популярністю з цієї причини користується навчання у Маріупольському гуманітарному інституті. Цей навчальний заклад єдиний в Україні, в якому понад 1000 студентів протягом п'яти років вивчають новогрецьку мову, що засвідчує про увагу держави до етнічних груп у задоволенні їхніх культурних потреб. На базі МГІ, разом з Федерацією грецьких товариств України, організовуються численні семінари для вчителів грецької мови та Всеукраїнські олімпіади школярів з грецької мови. Більшість опитуваних, вивчаючих новогрецьку мову, роблять це, щоб "наблизитися до своєї етнічної вітчизни" та емігрувати до Греції з метою придбати роботу чи громадянство.

В цілому треба відзначити, що етнічна ситуація серед греків України пов'язана з міграціями. Первинний тип міграцій відбувається при переміщенні з села до міста. Вона була характерна для грецьких сіл у 60 – 70-ті роки XX ст. Вторинний тип міграцій пов'язаний з переміщенням людей для пошуків кращих економічних умов праці та життя за межами України. Багато греків пов'язують поліпшення свого життя з від'їздом до Греції на заробітки, щоб потім повернутися в Україну. Лише 5% виїжджаючих з рідних міст на заробітки не мають наміру повернутися назад.

Незважаючи на міграційні настрої, практично все опитане грецьке населення бажає, щоб їх діти вивчали як новогрецьку мову, так і свій діалект, що є одним із свідчень відродження етнічної самосвідомості. Мовна ідентифікація як компонент етнічної свідомості викликає різне бачення мовних проблем як в цілому в Україні, так і серед грецького населення в Приазов'ї. Греки орієнтовані на можливість розвитку власної культури та мови. Прагнення до відродження діалектів з'явилося лише в останнє десятиліття, але воно поки що відроджується на рівні родини. Протягом багатьох років у радянські часи запроваджувалися методи, які привели до лінгвістичної асиміляції та культурної трансформації не тільки грецького народу, а й українського. Національні мови вважаються опорою етнічного самовизначення.

Особливо треба відзначити ставлення греків до державної української мови. Необхідність її вивчення визнають тільки представники інтелігенції. Більшість населення орієнтується на російську, новогрецьку мови та свої діалекти. Тут грає головну роль раціональний фактор у вирішенні побутових проблем та фактори несприяння утвердження державної мови України. Матеріали наших обстежень дозволяють спрогнозувати подальше зменшення носіїв діалектів, але значне збільшення носіїв новогрецької мови, що, безумовно, буде позначатися на дальших процесах консолідації греків Приазов'я і на втраті ними етнічних особливостей.

На прикладі маріупольських греків можна сказати, що і маленькі етнічні групи орієнтуються на свою рідну мову, яка домінує в самовизначенні серед інших етнічних цінностей. На сьогодні лишається відкритим питання для греків – вивчення своїх діалектів. Російська мова є основною мовою спілкування в різних сферах. З українською мовою – складніше, бо для греків стає важливіше знати новогрецьку мову, ніж мову титульної нації. На яких же факторах базувалось і продовжує базуватися етнічне самовизначення? На що спирається етнічне самовизначення, якщо відсутня рідна мова, як активний етнічний індикатор? За матеріалами польових досліджень можна зробити висновок, що провідну роль в етнічній самосвідомості греків Приазов'я відіграють уявлення про спільність походження та історичного минулого, конфесійна єдність та єдність традицій. Іншими словами, фактор традиційної культури компенсує в самоусвідомленні греків відсутність активного мовного чинника.

Багато інформаторів серед урумів відзначили релігію як важливий етнічний показник. Чинник релігії можна розглядати як частину цілого історичного минулого.

На сучасному стані серед греків Приазов'я, у зв'язку із зростанням їх освітнього рівня, змінами у самосвідомості, толерантному ставленні держави до етнічних спільнот України, необхідно відзначити збільшення значення традиційної культури та мови в останні роки.

Інтереси греків представляють відділи грецького культурного товариства, яких в Україні нараховується більше 30. Активний процес відродження грецької самосвідомості пов'язаний з діяльністю Федерації грецьких товариств України, яка протягом останнього часу багато уваги приділяє питанням освіти, виховання та збереження традицій грецького народу. Керівництво ФГТУ сприяє навчанню новогрецькій мові педагогічних кадрів шкіл м. Маріуполя та навколишніх сіл за освітніми програмами Республіки Греція. Одним з перших документів цієї організації була Програма розвитку національної освіти. На сьогодні діють близько 60-ти навчальних закладів, де більше 5000 тис. школярів вивчають грецьку мову. За допомогою Федерації в Україні видані твори грецьких письменників та поетів В.Кіора, Л.Кір'якова, А.Балджи, Ф.Шебаніца. Таким чином, Україна та грецькі товариства вирішують багато проблем, пов'язаних з вивченням мови, історії та культури греків Приазов'я, що сприяє задоволенню культурних потреб і розвитку греків в Україні.

[1]Наулко В.І. Співвідношення понять "нація" – „етнос" в аспекті державотворення України // Етнонаціональні процеси в Україні. – К., 2001. – С.12.
[2]Наулко В.І. Хто і відколи живе в Україні. – К., 1998. – С.71.
[3]Міграційні процеси в сучасному світі: світовий, регіональний та національний виміри. Енциклопедія / За ред. Ю.Римаренка. – К., 1998. – С.353.
[4]ГубоглоМ.Н. Современные этноязыковые процессы в СССР. – М., 1984. – С.263; Енциклопедія етнокультурознавства / Ю.І.Римаренко, В.Г.Чернець та ін. – К.,2001. – Ч.1. – Кн.2. –С.249 – 250.
[5] Дынгес А.А. Численность и размещение греческих общин на территории Донецкой области в конце 80-х – начале 90-х годов / Україна – Греція: історія та сучасність. – К., 1995. – С.64.
[6]Акритас П. Свадебные обычаи абхазских греков / Советская Этнография. – 1936. – № 4, 5; Греки Кавказа. –М., 1962. – Т.2 – С.421 – 435.
[7]Лиганова Л. Про особливості панаїра – престольного свята греків Призов'я. / Східний світ. – 2000. – №2. – С.46 – 52.
[8]Шевченко В.И. Потомки Ясона и Одисея // Приазовский пролетарий – 1927. – 10 августа; Панаїр (село Ялта) // Наша Правда. – 1927. – 6 червня.
[9]Литаврин Г.Г. Как жили византийцы. – СПб., 2000. – С.205 – 208.
[10]Гладкий В.Д. Древний мир: Энциклопедический словарь. –Донецк, 1996. – Т.1. – С.165; Джувага В. Эллины или греки / Хронос. – 2001. – №10. – С.3; Лисовский И.А., Ревяко К.А. Античный мир в терминах, именах и названиях. – Минск, 1997. – С.76; Народы и религии мира / Под ред. В.А. Тишкова. – М., 1998. – С.140.
[11]Кузнецов И.В. Одежда армян Понта: семиотика материальной культуры. – М., 1995. – С.186.
[12] Бойко М.К., Воронко О.Г. Компактні поселення греків в України за підсумками Всесоюзного перепису населення 1926 р. / Україна – Греція: історія та сучасність. – К., 1995. – С.41 – 42.
[13]Наулко В.І. Хто і відколи живе в Україні. – К., 1998. – С.65.
[14]Енциклопедія етнокультурознавства. – С.250.
[15]Греки Украины: история и современность. Материалы научно-практической конференции. – Донецк, 1991. – 186 с.; Донбасс и Приазовье: проблемы социального, национального и духовного развития. Тезисы докладов международной научно-практической конференции. – Мариуполь, 1993. – 279 с.; Україна – Греція: історія та сучасність. – К., 1993, 1995 – 180 с.; Україна – Греція: досвід дружніх зв'язків та перспективи співробітництва. – Маріуполь, 1996. – 230 с.; Україна – Греція: історична спадщина і перспективи співробітництва / Збірник наукових праць в 2-х томах. – Маріуполь, 1999. – Т.1. – 543 с., Т.2. – 274 с.

Марія ПАРАХІНА
Київ

НАУКОВА СПАДЩИНА КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ 20 – 30-х років XX століття

Реальним кроком у розвитку етнології стала діяльність на цій ниві видатного українського історика, академіка Михайла Грушевського. Вчений прагнув залучити якомога більше етнологів саме до роботи на терені української історії, збереження і вивчення культурних цінностей.

У червні 1924 р. при академічній кафедрі історії українського народу Грушевський створив і очолив Культурно-історичну комісію та Комісію історичної пісенності, основним завданням яких стало студіювання досліджень за допомогою методів порівняльної етнології, недостатньо висвітлених у історіографії періодів історії України від найдавніших часів до сучасної їм доби, дослідження первісної культури та її аналогій у соціальній будові Стародавньої Русі й у фольклорних новотворах першої чверті XX ст. Непрості в умовах організаційного становлення інституції обов'язки секретаря Культурно-історичної комісії виконувала Катерина Грушевська.

Як секретар Комісії, вона опікувалася практичними питаннями організації збирання фольклорно-етнографічного матеріалу вчителями у Прип'ятському Поліссі. М.С.Грушевський з дочкою Катериною оглянули також чернігівські пам'ятки, супроводжувані професором І.В.Моргілевським, побували в Крайовому історичному архіві, відвідали заняття Історико-архівного гуртка, відзначивши важливість такої роботи з молоддю. Ймовірно, саме ці події привели Катерину згодом до аналогічного студентського семінару, створеного за прикладом чернігівських колег при

© М.Парахіна

Київському центральному історичному архіві під керівництвом професора О.Ю.Гермайзе, де вона опанувала теорію й практику архівного описування[1].

У жовтні 1925 р. Президія Укрнауки прийняла рішення про організацію при Науково-дослідній кафедрі історії України (в підсекції інтелектуальної культури) Кабінету примітивної культури та її пережитків у побуті й фольклорі України для дослідження первісних форм культури, збирання, опрацювання та підготовки до видання пам'яток українського фольклору. Керувати новою інституцією, ширше відомою за короткою назвою – Кабінет примітивної культури – стала К.М.Грушевська.

Рішенням малої президії Укрнауки від 23 грудня 1926 р. Катерина Грушевська і Федір Савченко були затверджені науковими співробітниками Науково-дослідної кафедри історії України. 12 лютого 1928 р. К.Грушевську Укрнаука затвердила на посаді дійсного члена кафедри[2].

1925 – 1927 рр. стали для К.М.Грушевської періодом напруженої праці й водночас найбільшого творчого піднесення. Керівництво екскурсійною етнографічною роботою, інтенсивне наукове листування з закордонними етнологічними інституціями та окремими українськими дослідниками, рецензування зарубіжних видань для журналу "Україна", викладання короткого курсу методології збирання етнографічного матеріалу та проведення занять, присвячених "мисленню примітивного людства", на семінарі при І Науково-дослідній кафедрі історії України, літературні й наукові переклади – ось неповний перелік навантажень Катерини Грушевської у цей час[3].

Упродовж 1925 – 1928 рр. К.М.Грушевська досліджувала особисто або брала безпосередню участь у розробленні таких тем: "Огонь і його роля в економічнім та соціальнім побуті" (спільно з В.Г.Кравченком), "Народний сонник" (з ініціативи лондонського Антропологічного інституту), "Скотарство в світогляді й обряді української людськості різних господарських зон" (спільно з Т.М.Гавриленком, В.Денисенком, Л.П.Шевченко).

У 1929 – 1930 рр. К.М.Грушевська зосередила свої зусилля на студіюванні двох основних тем: "Обмін в примітивному господарстві" та "Українські народні думи". Для вивчення було визначено такі теми: "Пережитки магії господарської і обрядової", "Організація поколінних верств", "Відбиття форм господарства в народній творчості", "Весільний і похоронний обряд", "Форми народної тоніки"[4].

З метою створення фактологічної бази цих та інших наукових досліджень під керівництвом К.М.Грушевської чи за її участю було розроблено програми, що й нині не втратили методико-практичної цінності та науково-історичного значення. Питальники були видрукувані як окремо в журналах "Україна", "Первісне громадянство", так і додатками до наукових статей. Зокрема, в числі 1/2 "України" за 1925 р. друкувалася "Програма збирання матеріялів до українського народного сонника", у третьому числі – "Інструкція катедри історії українського народу ВУАН для екскурсій і дослідів її співробітників та кореспондентів в царині культурних переживань та історичної пісенності на р. 1924 – 1925", у четвертому – "Програма культурно-історичної комісії ВУАН для збирання матеріялів, що вияснюють значіння огню в світогляді українського народу" та ін.

Багато уваги приділяла К.М.Грушевська розробленню правильних підходів до записування текстів творів усної народної творчості у практичній та викладацькій діяльності. З 1926 р. вона самостійно читала для аспірантів Науково-дослідної кафедри історії України короткий курс методології збирання етнографічного матеріалу, проводила заняття з групою фольклористів з тем похоронної обрядовості та народних поглядів на смерть[5].

У жовтні 1926 р. з ініціативи Т.М.Гавриленка і за участю проф. А.С.Синявського Етнографічного гуртка в Київському Інституті народної освіти, К.М.Грушевська і Ф.Я.Савченко були запрошені до участі в його роботі. Вона читала для гуртківців короткий курс методології збирання етнологічного матеріалу. Зі збільшенням впродовж двох місяців кількості членів (з 7 до 10 студентів) названий колектив склав етнографічну секцію Краєзнавчого гуртка Київського ІНО[6].

З метою подальшого розвитку професійної підготовки етнографів і фольклористів у 1928 – 1929 роках при відділі примітивної культури і народної творчості багато в чому зусиллями К.М.Грушевської було організовано п'ять навчальних курсів для аспірантів: два курси з історії етнографії, курс примітивної етнографії слов'ян, два курси мов, курс із антропології[7].

Активному розгортанню колективної та індивідуальної роботи сприяло використання досвіду Французького етнологічного інституту, з роботою якого К.М.Грушевська мала змогу ознайомитися під час закордонного відрядження, та Лондонської Леплеївської школи. Особлива увага зверталася на збирання фольклорного матеріалу[8].

Питання якості зібраного фольклорного матеріалу було актуальним для Комісії історичної пісенності у зв'язку з підготовкою Корпусу українських народних дум (К.М.Грушевська), збірника історичних пісень Великої України XVIII в. (Ф.Я.Савченко) та видання західноукраїнських історичних пісень (В.М.Гнатюк). Щоб забезпечити науково повноцінний запис, необхідно було враховувати основні принципи записування фольклорних текстів: подавати максимально точний і докладний запис тексту та мелодії від інформатора при збереженні живої народної мови співця чи оповідача; пам'ятати про недопустимість редагувань, доповнень, компонування варіантів, оскільки літературна обробка фольклорного твору може позбавити його найтиповіших рис; встановлювати по можливості відомості про виконавця (прізвище, ім'я, рік народження, належність до певної кобзарської школи чи району); точно фіксувати місце й дату запису[9].

Два томи задуманого видання мали уключати нарис побуту кобзарів, записи кобзарських обрядів, розповіді про запорожців, тексти дум ("Козак Голота", "Самарські брати", "Конівченко", "Михій", "Сирченки"), легенди, перекази, історичні пісні, в додатках бібліографію етнографічних праць і словник "сліпецької" мови.

Її наукові публікації систематично з'являлися у журналі "Україна", "Записках НТШ", редагованому нею "Первісному громадянстві"[10]. Отримувала вона запрошення до співпраці й від інших видань.

Значну частину публікацій К.Грушевської складали рецензії на українські, російські, зарубіжні видання і часописи, близько тридцяти з яких були опубліковані. Це зокрема "Колесса Ф. Українські народні думи. Перше повне видання з розвідкою, поясненнями, нотами і знімками кобзарів" ("Україна", 1925); "Рецензія на Етнографічний вісник. Кн. 1. 1925. Записки Етнографічного Товариства. Кн. 1. 1925" ("Первісне громадянство", 1926)[11].

Свідченням зрілості Катерини Грушевської як науковця став вихід збірника "З примітивної культури: Розвідки та доповіді" (К., 1924), присвячений проблемам первісної культури[12]. До книги увійшли розвідки, що донині не втратили наукової цінності: "Початки заселення і культури Америки" (с.17 – 74), "Примітивне мислення і його відгомін в нашім фолькльорі" (с.75 – 109). Збірник "З примітивної культури: розвідки та доповіді" був найбільшою з наукових праць, створених К.Грушевською за період робити в Культурно-історичній комісії ВУАН.

Окремо варто згадати перекладацьку діяльність Катерини Грушевської того часу. Її переклади з англійської, німецької, польської, французької, італійської, іспанської мов чітко поділяються на літературні та наукові, причому переважають останні[13].

В журналі "Україна" (1925, №1/2) була видрукувана невідома українському читачеві остання стаття І.Я.Франка про Т.Г.Шевченка, написана з нагоди століття від дня народження Кобзаря. Катерина Грушевська переклала її з англійської і подала з коротенькою передмовою[14].

У липні 1926 року побачив світ перший випуск наукового часопису "Первісне громадянство та його пережитки на Україні. Це був спільний друкований орган Комісії історичної пісенності, Культурно-Історичної комісії ВУАН та Кабінету примітивної культури при підсекції історії інтелектуальної культури Науково-дослідної кафедри історії України, що разом утворювали Асоціацію культурно-історичного досліду України. Редактором цього видання стала Катерина Грушевська[15].

Структуру журналу складали два відділи: І. Розвідки й замітки; ІІ. Критика й бібліографія. Видання давало змогу ознайомитися з проблематикою досліджень європейських наукових установ і вчених та матеріалами, опублікованими закордонними етнологічними журналами[16].

Крім того, у кожному числі подавалися протоколи засідань Кабінету примітивної культури.

Перші випуски "Первісного громадянства" (1926, вип. 1/2,3) вийшли в Державному видавництві України, а випуск 1/3 за 1927 рік з'явився лише на початку 1928 року коштом Управління науковими установами України[17].

Всього за час існування (1926 – 1929) вийшло 8 чисел часопису: 1926 р. – вип. 1/2, вип. 3; 1927р. – вип. 1/3; 1928 р. – вип. 1 та вип. 2/3; 1929 р. – вип. 1, 2, 3. Випуски 1928 року з'явилися теж із запізненням – у 1929 році, ювілейний 1-й (присвячений десятиліттю ВУАН) випуск вийшов вчасно, а останній – 3-й видрукували 1930 р[18].

До найвагоміших наукових публікацій належали праці К.М.Грушевської. Вона була найпродуктивнішим автором: на сторінках журналу надруковано 15 її статей, 16 рецензій, 3 програми-питальники.

Статті К.М.Грушевської можна умовно поділити на кілька типів: а) наукові розвідки ("Дума про пригоду на морі поповича", "Іван Богуславець і Маруся Богуславка" та ін.); б) реферати праць зарубіжних вчених ("До нових матеріялів про первісний монотеїзм", "До взаємин між загальним і спеціальним народознавством"); в) роздуми з приводу конкретної книги чи проблеми ("Навколо дикунової душі", "Два центри етнологічної науки"); г) коротка характеристика наукових здобутків українських дослідників ("До збірки матеріалів про "вогонь" В.Г.Кравченка", "Матеріали до вивчення професійного співацтва" та ін.).

У її творчому доробку – ґрунтовні наукові статті, що стали вагомим внеском в українську етнографію та фольклористику: "З примітивного господарства. Кілька зауважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарства" (1927, вип. 1/3), "Про дослідження статевих громад в первіснім суспільстві" (1929, вип.1) та ін.

На сторінках "Первісного громадянства" поряд з публікаціями на теми примітивної культури стали з'являтися статті, що свідчили про розвиток важливої теми її досліджень – український героїчний епос (думи) та його носії: "Дума про пригоду на морі поповича. Причинок до дослідження звичаїв, зв'язаних з подорожуванням"[19] (1926, вип. 1), "До соціології старцівства" (1926, вип. 3), "На бічних стежках кобзарського епосу ("Дума про Чабана" – причинок до питання про пародії на кобзарські думи)" (1929, вип. 2)[20], "Матеріали до вивчення професійного співацтва" (1929, вип. 1) тощо.

На увагу заслуговують також рецензії дослідниці на окремі праці закордонних авторів Е.Гартленда, Е.Гранлг та ін.[21]

Останні випуски, що побачили світ на початку 1930 р , датовані 1929 роком. Два останні випуски 1929 р. містили нову рубрику "До питань систематики й термінології в народознавстві", започатковуючи новий напрям діяльності часопису. Цікавими з точки зору етнологічного термінознавства були публікації К.О.Копержинського "Декілька уваг про сучасне розуміння термінів: антропологія, народознавство, етнографія і фольклор" та К.М.Грушевської "До взаємин між загальним і спеціальним народознавством". Вони стали першими і останніми публікаціями рубрики[22].

Перший том вимріяного М.С.Грушевським корпусу українських народних дум, що досі залишається єдиним справді науковим виданням, найповнішим і найґрунтовнішим серед усіх видань українського героїчного епосу, побачив світ саме завдяки знанням, енергії, неймовірній працездатності й відданості справі Катерини Грушевської.

Конкретна концепція видання, продумана система історико-літературного аналізу, багатий репертуар текстів та ґрунтовні наукові коментарі до них зробили відомою цю працю не лише в тогочасній Росії, але й у Європі. Це видання залишалося найкращою науковою збіркою народної історичної пісенності XIX ст.[23]

Планувалося видати 6 томів зібрання українських народних дум: 1-й та 2-й томи – тексти дум у всіх відомих варіантах з великим науковим апаратом, 3-й – музичні записи дум, що їх готував Ф.М.Колесса; 4-й том – "другорядні явища думового мистецтва": кобзарські пародії на думи (жартівливі пісні у формі дум) та тексти; 5-й та 6-й томи – "обслідування літературних паралелів і вияснення основних мотивів сеї поезії".

Очолити цю роботу довелося Катерині Грушевській. Планувалося використовувати матеріали всіх відомих на той час збірок, що містили потрібні твори, публікації на цю тему в часописах тощо. Було задумано включити до видання, крім всіх відомих друкованих записів, й рукописні тексти, що відклалися в архівах і приватних зібраннях відомих збирачів та аматорів-дослідників народної поезії. Третім джерелом думових сюжетів мали стати записи текстів безпосередньо від виконавців – кобзарів та лірників. До співпраці з цією метою активно закликав Часопис "Україна"[24].

Завдяки особистому спілкуванню з дослідниками і знавцями народної пісенності, керуванню "польовою" роботою нештатних співробітників Комісії історичної пісенності К.М.Грушевської до видання було включено також нові записи: Олени Пчілки з Поділля, О.Б.Курило, В.Г.Кравченка, М.П.Гайдая, та ін. В результаті великої підготовчої роботи до двох томів корпусу українських дум, які встигли побачити світ, увійшли тексти 33 творів (274 варіанти).

Помітною ознакою видання стали ілюстрації. Потрапили до книги 16 ілюстрацій, серед яких – кобзарська портретна галерея Опанаса Сластьона: зображення Петра Сіроштана, Михайла Кравченка, фотографії Гната Гончаренка, Гарасюти. Використано було також малюнки П.Д.Мартиновича, зображення П.О.Кулішем Андрія Шута, фото лірника К.Бернадського, портрет Д.П.Трощинського з колекції О.М.Лазаревського, портрет В.П.Горленка, карти-схеми територіального розподілу запису думи про Азовських братів і думи про Олексія Поповича та про бурю на Чорному морі. Тексти дум та ілюстрації для першого тому були повністю зібрані вже 1925 р., а весною 1926 р. планувалося розпочати друк книги. Перший том корпусу українських народних дум, присвячений "Незабутній пам'яті Володимира Антоновича, Михайла Драгоманова і Павла Житецького", побачив світ лише 1927 р. у Києві в Державному видавництві України[25].

Грушевська докладно паспортизувала кожен твір, підкреслювала необхідність вивчення особи самого записувача, розкриття його методів збирання фольклору[26].

Вступна розвідка К.Грушевської "Збирання і видавання дум в XIX і в початках XX віку" (С. XIII – CCXX), котра за своїм обсягом дорівнювала солідній монографії (понад 12 друкових аркушів), стала справді новим словом в українській фольклористиці. Поставивши за мету встановлення характерних рис українських дум як специфічного жанру народної творчості та своєрідного культурно-історичного явища, авторка дійшла висновку про "соціальну основу думової поезії" й запропонувала соціологічну теорію українського героїчного епосу.

Соціологічна теорія українського героїчного епосу, розроблена дослідницею, спиралася на характерну ознаку дум як окремого жанру народної творчості – корпоративний характер і пов'язаний з ним територіальний розподіл сюжетів дум. Тому необхідним елементом методики записування дум від співака, на її думку, була докладність "означення текстів": фіксація точних відомостей про час і місце запису, імені співака, його походження, приналежності до кобзарського району чи школи. Вказуючи на необхідність враховувати при вивченні дум "професійний характер корпорації, що несе цю традицію на протязі віків, і зв'язаність сеї корпорації з певними постійними географічними пунктами – осідками гнізд, чи шкіл, що відбились на районуванню думового епосу", К.М.Грушевська вперше після В.П.Горленка ґрунтовно охарактеризувала районований кобзарський репертуар і визначила межі територіального розподілу деяких дум. Ґрунтовне дослідження території думового епосу і законів закріплення нових текстів у кобзарському репертуарі зроблено вперше в українській науці К.Грушевською[27].

Вихід першого тому цього унікального видання сколихнув наукову громадськість. У 1928 р. відгукнувся ґрунтовною рецензією на нього "Українські думи в новому виданні К.М.Грушевської" в журналі "Етнографічний вісник" академік В.М.Перетц, у цьому ж році журнал "Україна" подав докладну рецензію М.М.Марковського, а часопис "Життя й революція" видрукував рецензію А.М.Лободи. Пізніше побачила світ рецензія одного з найавторитетніших дослідників народної творчості Ф.М.Колесси (1932). Численні відгуки надходили у приватних листах (М.Кудрицький, Б.Луговський, О.Сластьон та ін.). Поява книги привернула увагу українських часописів ("Червоний шлях", "Етнографічний вісник") та зарубіжних періодичних видань ("Prager Presse", "Bilychnis"). Про вихід у світ цього "розкішного видання" повідомляли збірник "За сто літ" (1928, кн. 2), "Бюлетень ДВУ" (1928, №1) та ін. А Кирило Студинський виголосив доповідь "Видання українських історичних пісень і праці К.Грушевської", у якій високо оцінив здобутки дослідниці у царині історичної пісенності, на Першому міжнародному конгресі народного мистецтва, що проходив у Празі 7 – 13 жовтня 1928 р. Варто зазначити, що в роботі цього конгресу взяли участь 320 учасників з 30 країн світу (Австрії, Англії, Бельгії, Болгарії, Бразилії, Голландії, Данії, Іспанії та ін.), а тому презентація праці молодої дослідниці на такому поважному форумі сприяла підвищенню її рейтингу як науковця.

З'явилися схвальні відгуки про книгу в закордонній пресі. Зокрема, в рецензії, вміщеній у чеській газеті " Prager Presse " (лютий 1928 р.), пропонувалося дати докладний історичний, літературний і музикознавчий аналіз репрезентованих дум, а професор Р.Корзо, дещо з запізненням, рецензуючи працю в італійському журналі "

Bilychnis “ (січень 1930 р.), назвав її “найкращим плодом історичної секції ВУАН”. Можна сказати, що авторитет української науки помітно зріс завдяки діяльності Катерини Грушевської.

Катерина Михайлівна прагнула підготувати наступний том корпусу українських дум і подала його до друку наприкінці 1929 р. Уважно прислухалася до всіх оціночних зауважень щодо першого тому, щоб “другий том вийшов кращий, ніж перший”. Офіційно планувалося приступити до друку другого тому обсягом 50 др. арк. протягом 1929 – 1930 рр.

Але другий (і останній з шести запланованих) том корпусу українських дум вийшов, нещадно ламаючи графік і задуми авторки, втрачаючи перспективи на існування, лише 1931 р.

Том складали розвідка К.Грушевської “Деякі питання про народні думи” (с. VII – XXX) та 19 текстів (156 варіантів) у трьох розділах: “Думи про лицарство”, “Думи про Хмельниччину”, “Думи побутові”.

Ілюстровано другий том малюнками з альбому (1850 – 1856 рр.) Л.М.Жемчужникова, портретами безіменних кобзарів, створених П.І.Холодним та О.Г.Сластьоном, світлинами з колекції Б.Л.Луговського та фотознімком сторінки з текстом думи з відомої збірки Кондрацького, віднайденої М.С.Возняком. Усього в томі було використано 22 ілюстрації.

В основному другий том створювався за тими самими принципами, що й перший, але його доводилося укладати в дещо інших умовах: загострилося переслідування історичної науки, а в усі галузі знань відверто запроваджувалася марксистсько-ленінська методологія[28]. Другий том корпусу українських дум спіткала доля багатьох українознавчих видань того часу.

Саме Катерина Грушевська своєю широкою обізнаністю сприяла виходові української етнологічної школи на європейський рівень. Вона багато уваги приділяла перекладам з англійської, французької, німецької та інших мов, викладала для аспірантів та науковців кафедри історії України в Київському інституті народної освіти курс “Методологія збирання етнографічного матеріалу”, запровадила комплексний метод дослідження традиційної культури.

---

[1]Матяш І. Б. Архівна наука і освіта в Україні 1920 – 1930-х років. – К., 2000. – С.384 – 386.
[2]Інститут рукописів Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського (далі ІР НБУВ) – Ф. Х. – № 2234. – Арк.11, 13.
[3]Там само. – № 12200. – Арк.5.
[4]Там само. – Арк.6.
[5]Там само. – № 12306. – Арк.20.
[6]Відділ рукописів Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України. – Ф.122. – Од.зб.19. – Арк.1а.
[7]ІР НБУВ. – Ф.Х. – Спр.12203. – Арк.5.
[8]Центральний державний історичний архів у Києві (далі ЦДІАК України). – Ф.1235. – Оп.1. – Спр.1030. – Арк.1.
[9]ІР НБУВ. – Ф.Х. – Спр.12203. – Арк.7.
[10]Там само. – Спр.12290. – Арк.206.
[11]ЦДІАК України. – Ф.1235. – Оп.1. – Спр.1018. – Арк.11.
[12]Там само. – Арк.16.
[13]ЦДІАК України. – Ф.1235. – Оп.1. – Спр.1018. – Арк.79 – 80.
[14]Там само. – Спр.1011. – Арк.127.
[15]ІР НБУВ. – Ф.Х. – Спр.18628. – Арк.2.
[16]ЦДІАК України. – Ф.1235. – Оп.1. – Спр.87. – Арк.42.
[17]ІР НБУВ. – Ф.Х. – Спр.15345 – 15394.
[18]Там само. – Арк.9.
[19]Грушевська К. Дума про пригоду на морі поповича: Причинок до дослідження звичаїв, зв’язаних з подорожуванням // Первісне громадянство. – 1926. – Вип. 1/2. – С.1 – 35.
[20]Грушевська К.М. На бічних стежках кобзарського епосу (“Дума про Чабана” – причиною до питання про пародії на кобзарські думи) // Первісне громадянство. – 1929. – Вип.2. – С.13.
[21]Лобода А. – Рец. на: Первісне громадянство та його пережитки на Україні. – Вип. 1 і 2. – Київ, 1926 р. // Етнографічний вісник. – 1926. – Кн.3. – С.173.
[22]ЦДІАК України. – Ф.1235. – Оп.1. – Спр.1021. – Арк.12.
[23]Там само. – Спр.1031. – Арк.5.
[24]Там само. – Спр.1018. – Арк.24.
[25]Відділ рукописів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнографії ім. М.Т.Рильського. – Ф.1 – 4/205.
[26]Там само.
[27]ЦДІАК України. – Ф.1235. – Оп.1. – Спр.982. – Арк.19.
[28]Березовський І. П. Українська радянська фольклористика: Етапи розвитку і проблематика. – К., 1968. – С.237.

Олександр СІВЕР
Маріуполь

ЧЕРКЕС (КАВКАЗЬКИЙ ГОРЯНИН): ФОРМУВАННЯ ЛІТЕРАТУРНОГО СТЕРЕОТИПУ

Культура є найголовнішим з факторів ідентифікації етносу і етнічної ідентифікації особи. Відмінності, що їх пов'язують з приналежністю до того чи іншого етносу, складають так званий "етнічний стереотип", або загальновизнані "етнічні ознаки"[1]. Проте цей стереотип може виявитися ззовні сформованим. Прикладом цього можуть служити народи Кавказу, зокрема адиги (черкеси, як їх звали європейці і турки – сучасні адигейці, черкеси і кабардинці, що мешкають у Росії). Вони були першими, хто зустрів західних мандрівників на Кавказі, і їх образ здавався настільки універсальним, що згодом усіх кавказьких горян почали звати "черкеси".

Деколи цей народ займав значну частину Північного Кавказу і підрозділявся на 12 – 15 "племен", з яких до нашого часу дійшли 7 етнічних груп. Адиги є унікальним і цікавим народом; певне відношення вони мають і до території сучасної України. У XVII ст. вони вважалися васалами кримських ханів Гіреїв, від того особливе місце серед адигської шляхти посідав рід Султанів, що вів свій родовід саме від Гіреїв (слово "Гірей" було обов'язковою складовою частиною їх особового імені, а представники цього роду іще носили титул "ханук", тобто "нащадок хана").

У XVIII ст. татар як номінальних суверенів змінили турки. Але торгові стосунки адигів з Кримом не припинилися: постачаючи на півострів пшеницю і холодну зброю, адиги купували в татар вогнепальну зброю, тканини і речі розкоші. З 1818 до 1864 р. йшла кровопролитна Кавказька війна, протягом якої Російська імперія поступово підкорила собі Кавказ, зокрема адигів.

У цей час вже було сформовано чіткий образ адига-горянина. Образ цей побудувався на гранті "книжкового" вигляду черкеса, що його сформували спостерігачі, здебільшого європейські, у плині багатьох століть. Їхні описи ставали джерелом звісток, на які орієнтувалися обиватель і дослідник.

Якщо спробувати диференціювати ці джерела[2], то слід попередити, що їх зміст залежав від багатьох факторів. Скажімо, подробиця джерел згодом зростала. У середньовіччі, коли поїздки європейців до Кавказу були поодинокі і носили здебільшого транзитний характер, Кавказ сприймався спостерігачами як terra incognita, світ за межами звичайного. Увага зверталася насамперед до надзвичайного, екзотичного, яке часом гіпертрофувалося. У протилежність цьому мандрівники XVI ст. і пізніше давали більш докладні і достовірні описи, бо публіку Нового часу вже цікавили не лише екзотичні, а й географічні, культурні торгові, військові і ін. відомості. Потік мандрівників на Кавказ зростає, описи стають більш серйозними і систематизованими.

Спосіб одержання відомостей також відбивався на змісті матеріалу. Здебільшого, автори описували власні враження, отримані за подорожі по Кавказу. Ефект вірогідності надавав опису найбільший авторитет при формуванні "загального" стереотипу. Такі ж, як, скажімо, Ж.Б.Таверн'є[3], який описував адигів з слів своїх близькосхідних респондентів, поставляли опосередковані і не завжди правдиві відомості, але вставляли їх в описи власних подорожей, поширюючи і на них загальний ареал вірогідності. Максимально вірогідними вважалися звістки, отримані "з перших рук", тобто від самих адигів, які, зокрема, знаходячись на російській службі, постачали своєму начальству цікаві для нього відомості, у тому числі етнографічні й ін. Багато хто з них потім викладали свої звістки в літературі[4].

Щодо вивчення Кавказу росіянами, то воно почалося з кінця XVIII ст. Кавказ є відомим росіянам з давніх часів, але відомості про нього були поодинокі й випадкові, та й здебільшого осідали в архівах Посольського приказу. Розповсюджене у петровську епоху розуміння освіти і планована російська експансія на Кавказ вимагають ретельного дослідження цього регіону. Зокрема, у 1770 – 1775 р. академік Петербурзької Академії наук І.А.Гюльденштедт зробив експедицію на Південь Росії, у ході якої у 1773 р. відвідав Кабарду (де мешкало "плем'я" кабардинців), а вже після його смерті вийшла книга "Подорож крізь Росію і по Кавказьких горах". У 1793 – 1794 рр. з тією ж місією відвідав Кавказ Я.С.Палас. У 1883 р. (вже коли йшла Кавказька війна) генерал-лейтенант Генерального штабу І.Ф.Бларамберг отримав доручення царя скласти "Етнографічний, топографічний, статистичний і військовий опис Кавказу"[5] ("Кавказький зошит"), де зібрано все, що могло бути доступно І.Ф.Бларамбергу з цієї теми. Згадані роботи – не єдині фундаментальні енциклопедичні твори про Кавказ, але вони були літературою спеціальною, що не призначалася для широкої публіки.

Але суспільство хотіло і повинно було знати про край, який згодом мав увійти до складу держави, про його населення, з яким доводиться воювати і миритися. У 1795 р. вийшла книга "Опис народів, що мешкають у Російській державі…"[6], де є дві глави, присвячені окремо "кабардинцям" і "черкесам", але відомості, що там містяться, вкрай

© О.Сівер

поодинокі і засновані головним чином на вже складених стереотипах. У час Кавказької війни виходить тритомна енциклопедія "Картина Кавказького краю…", для автора якої місцеве населення є "…вороже плем'я Горців" і виставляється ним у вкрай непривабливому і брудному вигляді[7]. По неприступності більш серйозної літератури саме на ці і їм подібні описи орієнтувався "середній" обиватель.

Відокремлено слід поставити такий рід джерел, як відомості, отримані і презентовані царськими розвідниками, що інкогніто подорожували по Кавказу (Г.М.Новицький, Ф.Ф.Торнау та ін.). Видаючи себе за горців, вони жили тим життям, яким живе місцеве населення, і по закінченні місії виявлялися власниками великого і цікавого фактичного матеріалу, який можна було викласти у вигляді мемуарів, що й робили багато хто з них[8].

Особливо варто сказати про таких авторів, як європейські ідеологи горянського опору: безпосередні учасники бойових дій (Т.Лапинський, А.Фонвіль), агенти європейської політики (Дж.Бель, Дж.Лонгворт), просто мандрівники (Е.Спенсер). У своїх творах вони намагалися довести необхідність більш активного втручання Європи в кавказькі справи ("Категорично необхідно для нас побудувати бар'єр проти подальшого проникнення держави, яка загрожує стати жахливим конкурентом"[9]), протиставляючи "доброго" адига, горянина, "поганим" росіянам[10].

Усе це разом брало участь у складанні "єдиного портрета", тобто узагальненого стереотипу. Відповідно, далі образ формувався кожним адресатом самостійно, для себе: або обивателем, якого цікавила здебільшого пікантна екзотика, або дослідником, що шукав більш серйозну інформацію, або військовим чи політичним начальством, яке намагалося скласти принципи передбачуваних взаємин з цими народами. Високий ступінь єдності і однорідності інформаційного простору дозволяв компілювати факти різноманітної і різноспрямованої інформації у загальну картину, що в свою чергу ставала визнаним фактом і фундаментом подальших досліджень і суджень, попутно змінюючись під впливом нової інформації.

Треба сказати, що в уяві європейців найбільш повно і "правильно" образ адига презентувався в образі кабардинця, особливо знатного. Кабарда приводилася як зразок для наслідування усьому Кавказу: "Черкеси, або, розглянуті взагалі, кабардинці..."[11] Це було пов'язано як з реальним положенням справ, по якому Кабардинська "феодальна" або "аристократична" система була своєрідним центром загальнокавказької ("Головною областю цього краю є Кабарда"[12]), так і з симпатіями самих спостерігачів, що бачили у кабардинському суспільстві більше подібності з багатьма європейськими того часу. Тому, описуючи адигів, мандрівники спиралися насамперед на кабардинський матеріал.

Практично головною особливістю збірного образу адига була засвоєна за спогадами мандрівників або різко негативна, або поблажливо-осудлива оцінка такої специфіки північнокавказького суспільства, як наїзництво (набіги з подальшою крадіжкою худоби і людей). "Вони шахраї і дуже підступні, виявляють великий інтерес і схильність до розбою, що мовою горян називається "жити вміючи і мати спритність"[13], – заявляє І.Ф.Бларамберг. А, наприклад, Ж.В.Е.Тебу де Марін'ї намагається розсудити: "Войовничий дух черкесів, їхня роз'єднаність, їхнє презирство до мирної праці і їхня бідність перетворили злодійство в єдиний засіб існування"[14]. Ж.Шарден робить висновки: "Вони не варті того, щоб їх завойовували, чи ними управляли... З черкесами можна вести переговори лише зі зброєю в руках"[15]. Таким чином створювався неприємний для європейця образ дикуна, професійного розбійника, віроломного і небезпечного у спілкуванні. Природно, це не головна характеристика суспільних відносин, тим більш, що відноситься вона здебільшого до пануючого стану. Про головні заняття цієї частини суспільства – "військові вправи" – повідомлень чимало: "Знатніші мешканці країни живуть хижацтвом"[16], і взагалі "Швидше за все, саме знаті Кавказ зобов'язаний своєю поганою репутацією"[17].

Ще одним додатковим аргументом цієї характеристики став звичай кровної помсти: "У черкесів відповідальність за вбивство падає на всіх родичів"[18]. Його місце в соціальних відносинах адигів також сильно перебільшене (хоч і применшувати його автор не має наміру). Той самий І.Ф.Бларамберг, до речі, гадав, що "Їхня неприборкана ненависть до росіян часто пояснюється саме цими мотивами, тому що кровна помста передається від батька до сина і поширюється на родину того, хто першим звернув на себе дію цього закону, зробивши вбивство"[19]. Щоб там не казати, але вже те, що існує безліч способів припинити кровну помсту чи ослабити її дію (стати з непокритою головою, або кинути хустку чи папаху між кровними ворогами, доторкнутися одному з кровних ворогів до ланцюга над вогнищем у домі другого, або до грудей його матері чи дружини, та ін.), свідчить про те, що цьому звичаю приділялася далеко не та ключова роль, як здавалося європейцям порівняно з їх поняттями про карну законність, і як потім було прийнято на віру у тому числі й самими горцями.

Усе це, до речі, давало деяке виправдання діям російських військ на Кавказі, що презентували війну з горцями як боротьбу цивілізованої Росії з напівдикими розбійниками. "Черкесам були не по душі мирні переговори і не до того вони прагнули... Таким чином, черкеси прийняли відносно Чорноморського війська таке становище, що не дозволяло козакам задовольнятися далі півзаходами і марними переговорами"[20]. При існуючім стереотипі горця сумніватися у справедливості цього твердження не доводилося. Саме на цей стереотип спирався командуючий російськими військами на Кавказі генерал О.П.Єрмолов, виправдуючи свій метод "стискувати лиходіїв усіма способами"[21].

Однак, при всьому тому загальний образ адига (черкеса) не містив лише негативних характеристик. Мандрівники не могли не звернути увагу на такий інститут, як гостинність. Цьому звичаю присвячені найбільш захоплені сторінки майже в кожному описі: "Краща гідність адига – це гостинність"[22], – пише, наприклад, ТЛапинський; йому вторить його супротивник по Кавказькій війні Ф.Ф.Торнау: "…в очах горця немає такої послуги, що могла б знизити хазяїна

перед гостем, скільки б не була велика відстань їхнього суспільно становища”[23]. Справедливості заради не можна не сказати, що гостинність як звичай властивий майже усім народам. Це своєрідна форма суспільної взаємодопомоги; хоч гість дійсно “є святинею в Черкесії”[24], персоною-символом, з чим пов’язане його величезне шанування, але символізує він насамперед обов’язок прийти на допомогу тому, кому допомога потрібна. Недарма слово “гість” (“хаче”) у адигейській мові має іще значення “друг” і “той, кому сприяють”. Проте саме з цим звичаєм у першу чергу доводилося мати справу мандрівникам, і вони сприймали усе, що траплялося навколо крізь призму цього звичаю. Зараз гостинність є найважливішим елементом кавказького (і адигського зокрема) стереотипу і автостереотипу. Усякому, хто приїхав, знаки уваги виявляються з незмінними словами “Ти – гість!”. Адигські історики і етнографи саме цьому звичаю приділяють найбільш пильну увагу у своїх дослідницьких працях.

Загальний вигляд адига містив і інші деталі, що не порушували загальної картини. Наприклад, деякі особливості у шлюбно-сімейних відносинах: так, калим, тобто ціна, що сплачується за наречену, сприймається як продаж дівчини і засуджується нарівні з работоргівлею: “Від цього звичаю лише один крок до продажу дочок і племінниць”[25]. Іншим цікавим сімейним звичаєм є т.зв. “запобігання”, тобто заборона близьким людям спілкуватися публічно. “Звичай зовсім не бачити своїх дружин не має причиною презирство черкесів до прекрасної статі; скоріше може показатися, що навпаки, цей звичай придуманий для того, щоб продовжити царство кохання між чоловіком і жінкою”[26]. Європейці не могли не відзначити таку форму шлюбу, як “крадіжка нареченої”: “Черкес, закохавшись, щоб позбавити себе від тяжких витрат і церемоній правильного сватання…”[27] краде свою наречену і приводе до дому, якщо його не наздоженуть суперники чи родичі дівчини. Хоч це й не типовий спосіб одруження, його романтичність і відповідність образу розбійника забезпечили йому міцне місце у стереотипі горця.

Положення жінки в родині у багатьох “освічених” європейських спостерігачів викликає жаль і співчуття: “…усі жінки на Кавказі розглядаються в аспекті власності”[28]. Однак, це явне перебільшення. У тих самих європейців читаємо про “повагу і навіть шанування”[29], які проявляються до жінок в деяких випадках (наприклад, у припиненні кровної помсти, посередництві та ін.), то того ж “Дарма що у чоловіка за звичаями магометан може бути більш однієї дружини, більшість з них обмежується однією”[30]. Насправді, стосунки між статями в кавказькій родині базуються не стільки на підпорядкованості жінок чоловікам, скільки на підпорядкованості молодших старшим і розподілу обов’язків поміж статями.

Говорячи про положення жінок і дівчат, неможливо не згадати ще одну рису стереотипу – захоплення європейців з приводу краси черкесок. Деякі мандрівники не жаліли фарб, описуючи “східних красунь”: “Що ж стосується блиску їхніх великих очей, розмальованих за східними звичаями, то я не можу висловити всю силу цього блиску”[31]. В результаті врода черкесок стала однією з пікантних рис адигського образу, більш того, однією з обов’язкових тем для згадування, так що пізнішим авторам доводилося вже спростовувати цей стереотип[32]. І все одно, легенда про позамежну вроду черкесок довгий час була одним із самих звабливих і загадкових чекань усякої подорожі на Кавказ.

Треба сказати, що в середині XIX ст. взагалі з’явилася своєрідна мода ідеалізувати кавказьких горців. Така оцінка була своєрідною проявою ідеї “доброго дикуна”, протипоставленого багато в чому зіпсованої “цивілізованій” людині. “Добре жилося нам у старий час в рідних наших аулах”, – пише від імені горянина учасник Кавказької війни А.Ржондковський, – Жили ми в мальовничій ущелині, з боків котрої вигадливо розкинуті були саклі окремими дворами… Часом, у години дозвілля, у тіні цих же дерев чулися розповіді старих про битви, якими так багате наше минуле, про подвиги наших джигітів, про людей, яких ніколи не побачити нам”[33]. До того ж російських вояків, вихованих на славетних прикладах власної історії, не міг не захоплювати дійсно героїчний опір горян: “Високе і священне звання кавказького воїна,” – визнавав К.Ф.Сталь[34]. Але “дикун”, навіть “добрий” все одно залишається дикуном.

Почасти ж ця ідеалізація пояснювалась тим, що культура адигів того часу мала низку паралелей (щоправда, дуже віддалених) з культурою античної Греції, яка, як відомо, вважалася зразковим прикладом громадянського суспільства. Тому в описах стало добрим тоном порівнювати Черкесію з античною Грецією: “Як багато спільного з вдачами античної Греції, Греції Гомера, знаходимо ми у черкесів”[35]. Особливо “схожі” адиги виявляються на стародавніх спартанців: “Як і у Лакедемоні, чоловік не зважується показатися на людях разом із своєю дружиною, він може бачити її тільки без сторонніх”[36]. Іноді автори самі починають шукати паралелі, і тоді такими виступають універсальні чи спільні для багатьох народів деталі: наприклад, зображення голови тварини на носі корабля, зооморфні і антропоморфні боги і т. д.

В результаті адигський стереотип прийняв подвійну форму. З одного боку, це був образ дикого розбійника (горця взагалі), що міцно укорінився у суспільній свідомості. “Відомо – варвари, – пояснює старий солдат з П’ятигорська російському етнологу М.Ковалевському. – Тільки й норовить, якби стягнути, що погано лежить”[37]. Один з мандрівників по Кавказу В.Броневський єдиний раз згадує місцевих мешканців – саме як “черкеських хижаків”[38]. Стереотип “згубного Кавказу”, що відчутний “навіть з пісень шарманщика”[39] був настільки очевидний, що туристи побоювалися його відвідувати: “Яке божевілля їхати в П’ятигорськ, терпіти всі позбавлення й невигоди важкого шляху по південних степах Росії, тільки для того, щоб зробитися бранкою якогось бородатого черкеса”[40].

Інша форма цього образу – захоплене преклоніння перед волелюбними черкесами. “Скільки дивного і гідного вивчення ми знайдемо в цьому народі. Боротьба демократизму і феодалізму; характери справді лицарські; герої, сповнені доблесті, честі, розуму і високого красномовства; виховання презирства до всіх слабостей тіла й духу, до

яких сама природа пристосувала людину – вище суворості спартанської… Кожен, вмираючи, вже чув хвалебний гімн собі, чи осудження співвітчизників, і думка: *що скажуть про мене*, відбивалася на всіх його славних і безславних діях”[41]. Цей романтичний образ перекочував в літературу, перетворившись у шляхетного розбійника, на кшталт Робін-Гуда чи запорізького козака. А.А.Бестужев-Марлинський, письменник-декабрист, що був висланий на Кавказ, описуючи набіг горян на покірний росіянам аул, зауважив, що ті, виносячи найкоштовніше, не палили будинку: “…це правило горянського розбійника, який не жахається ніяким лиходійством, є доблесть, що нею могли б пишатися народи найосвіченіші, якби вони її мали”[42]. О.С.Пушкін, що сприймав кавказьких горян за розповідями інших, надав їм у своїх творах

…жизни простоту,
Гостеприимство, жажду брани,
Движений вольных быстроту[43]
(...простоту життя,
Гостинність щиру, спрагу бою,
У рухах – волі почуття.
(Переклад мій. – *О.С.)*

У цілому, найбільш розгорнуту, і в той же час, компактну дефініцію стереотипу адига (у даному випадку, позитивного) дає той самий Т.Лапинський: “Адиг по натурі хоробрий, рішучий, але не любить даремно проливати кров і не жорстокий. Йому подобається рухливе життя, але він неохоче залишається довго удалині від своєї батьківщини. Він більше за все на світі любить свої ліси і гори, свою особисту волю він вважає за вище благо… з незапам’ятних часів оточений тільки ворогами (спочатку турками, потім – росіянами) він спочатку надзвичайно недовірливий до чужого. Легковажний, цілий день скаче і розспівує, байдужий, коли горить його сакля [будинок] і гине його майно, і коли тіло його розрубане і прострелене, він, однак, має глибоку любов до своєї родини… воля жінок і дівчат нічим не стискується, і це, здавалося б, повинно було сприяти розбещеності вдач; незважаючи на це, всі жінки доброчесні”[44].

Канонізованими виявилися і риси матеріальної культури, зокрема, житло. “Будівлі уявляють собою подовжені чотирикутники від 4 до 5 сажнів довжини і небагато більш за півтора сажня ширини, обмазаних глиною. Дахи плоскі, зроблені з легких крокв і покриті очеретом”[45]. Це формулювання і стало визначати “правильного” адигейського будинку. У результаті, наприклад, академік В.П.Кобичев[46], описуючи у своїй книзі адигейський будинок, описує саме цей його тип, не згадуючи про чорноморський навіть як про варіант. Головна відмінність чорноморського типу полягала в мінімальному використанні матеріалів попереднього типу – глини і очерету (соломи), їх замінили, відповідно дошки і дранка. Але й на Чорноморському узбережжі багато хто впевнений, що будинки усіх адигів мають бути побудовані саме так, як сказано у першому варіанті: “Я спорив з людьми із Лазаревського музею, – розповідав авторові адиг-краєзнавець з аулу Тхагапш Лазаревського району м. Сочі – вони хотіли робити солом’яний дах, а я сказав, що треба з дранки”.

Що ж стосується “добре відомого кавказького костюма” (вираз Дж.Лонгворта[47]), то основним його елементом стала сприйматися черкеска (верхній одяг, а не бешмет – повсякденний), багато чому завдяки екзотичності свого остаточного вигляду – з газирями (пришиті до грудної планки патрони до кременевої рушниці). Введений за необхідностю, цей предмет зберігся і тоді, коли утилітарної потреби в ньому вже не було. Саме черкеска довше за все залишалася найбільш зримим і відмітним знаком горянина. “Ще кілька років тому вважалося невартим для чоловіка з’явитися у громадському місці без головного убору і черкески, у європейському, т.зв. “короткому” одязі”[48].

Таким чином, склався визначений стереотип, шаблон горянина, адига. Він не був “штучно вигаданий”, ґрунтувався на реальному стані справ, але був заснований на європейському розумінні цього стану. Через нетривалий час цей стереотип перейшов з літератури до побутової свідомості європейців, а потім, при спробах відновити свою культуру в умовах акультурації, і самих адигів.

---

[1]Див: Геллнер Э. От родства к этничности // Цивилизация. Вып.4. – М., 1997. – С.95; Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. – М., 1998. – С.65 та ін.

[2]Переважну більшість цих джерел див.: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII – XIX вв. – Нальчик, 1974.

[3]Там само. С.75 – 79.

[4]Ногмов Ш.Б. История адыхейского народа, написанная по рассказам кабардинцев. – Нальчик, 1957; Хан-Гирей. Избранные произведения. – Нальчик, 1974; Його ж. Записки о Черкесии. – Нальчик, 1976 та ін.

[5]Бларамберг И.Ф. Этнографическое, топографическое, статистическое военное описание Кавказа. – Нальчик, 1999.

[6]Описание проживающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений и прочих достопамятностей. – СПб., 1795.

[7]Зубов П.П. Картина Кавказского края, принадлежащего России, и сопредельных ему земель в историческом, этнографическом, финансовом и торговом описаниях. Ч. I – СПб., 1834. – Ч. II, III. – СПб., 1835.

[8]Див.: Торнау Ф.Ф. Воспоминания кавказского офицера 1836. 1836, 1837 и 1838 гг. Ч. – М., 1864 та ін.

[9]Спенсер Э. Путешествие в Черкесию. – Майкоп, 1994. – С.7.

[10]Лапинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная война против русских. – Нальчик, 1995.

[11]Адыги, балкарцы… – С.210.
[12]Там само. – С. 111.
[13]Бларамберг И.Ф. Вказ. праця. – С.263.
[14]Адыги, балкарцы… – С.299 – 300.
[15]Там само. – С.104 – 105.
[16]Там само. – С.42.
[17]Там само. – С.559.
[18]Там само. – С.221.
[19]Бларамберг И.Ф. Вказ. праця. – С.172.
[20]Щербина Ф.А. История Кубанского Казачьего войска. Т II. – Екатеринодар, 1913. – С.154, 155.
[21]Ермолов А.П. Письма. – Махачкала, 1926. – С.14.
[22]Лапинский Т. Вказ. праця. – С.121.
[23]Торнау Ф.Ф. Вказ. праця. – С.106.
[24]Хан-Гирей. Записки… – С.300.
[25]Адыги, балкарцы… – С.444.
[26]Бларамберг И.Ф. Вказ. праця. – С.162.
[27]Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Т. 21. Отд. II. – Тифлис, 1900. – С.123.
[28]Адыги, балкарцы… – С.570.
[29] Бларамберг И.Ф. Вказ. праця. – С.170.
[30]Адыги, балкарцы… – С.84.
[31]Державний архів Краснодарського краю. – Ф.799. – Оп.1. – Спр.11. – Арк.123.
[32]Адыги, балкарцы… – С.309, 342.
[33]Ржондковский, А. Эпизод из жизни шапсугов 1780-х годов // Кавказ. – 1867. – № 70. – С.403.
[34]Сталь К.Ф. Вказ. праця. – С.173.
[35]Адыги, балкарцы… – С.456.
[36]Там само. – С.440.
[37]Ковалевский М., Миллер В. В горских обществах Кабарды //Вестник Европы. Т. 4. – СПб, 1884. – С.542.
[38]Броневский В. Отрывки из путешествий по Кавказу // Сын Отечества и Северный архив. – 1835. – № 13. – С.333.
[39]От Астрахани до Тифлиса // Кавказ. – 1867. – №23. – С.1.
[40]Письмо г-жи Трусихиной к приятельнице // Кавказ. – 1847. – №23. – С.1.
[41]Очерк Северной стороны Кавказа // Кавказ. – 1847. – №2. – С.6.
[42]Бестужев-Марлинский А.А. Сочинения. В 2-х тт. – Т.2. – М., 1981. – С.49.
[43]Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. В 17-ти томах. Том 4. – М., 1994. – С. 99.
[44]Лапинский Т. Вказ. праця. – С.117.
[45]Адыги, балкарцы… – С.219.
[46]Поселение и жилище народов Северного Кавказа: XIX – нач. XX в. – М., 1974.
[47]Адыги, балкарцы… – С. 531.
[48]Инал-Ипа Ш.Д. Очерки об абхазском этикете. – Сухуми, 1984. – С.41.

Оксана ГАЛЬКО
Київ

КАЛЕНДАРНІ РІЗДВЯНІ ОБРЯДИ БОЙКІВ КАРПАТ
наприкінці XIX – в першій половині XX століття

Святково-обрядова культура посідає значне місце в житті бойківської родини. Її повсякденне життя тісно пов'язане з традиціями, обрядами, які є основою духовності українців Бойківщини. Свята бойківської сім'ї є синкретизмом свят народного річного календаря та релігійних святкувань.

Розпочинається зимовий цикл календарно-обрядової культури родини з великого християнського свята Введення, яке в Західній Україні ще називають "полазником". На Старосамбірщині в кінці XIX ст. напередодні Введення бойки дотримувалися вірувань, які мали б сприяти оздоровленню людей, підвищенню плідності худоби. Жінки у вечір перед святом йшли в таке місце, де перехрещуються три джерела (три води разом сходяться), зачерпували там три рази воду і промовляли: "На порятунок людям і худобі". Цю непочату воду виливають над полум'ям в інший полумисок, замовляючи її: "На морі, на горі, на білім камені стоїть свята церковця. В тій церкві стоїть золотий престіл, на тім престолі золотий стільчик, на тім стільчику сиділа Божа Мати. Взяла (вона) золоту щіточку і золоте прядиво чесала. Як тоте паздір'я відскакує, розтрясується, так жеби тоті погані уроки і все погане відпадало і розтрясувалося". Так проказували три рази і дмухали на воду. Після цього читали три рази "Отче наш" і три рази "Богородице Діво"[1].

Свято "полазника", очевидно, збереглося з дохристиянських часів. За народними повір'ями людська доля Ойра ходить в цей день по хатах, приймаючи подобу тварини – вівці-кози, вола, коня[2] . Через те на Бойківщині, Північній Волині, а також в окремих районах Білорусі побутував звичай вводити в хату вола чи вівцю – символи добробуту родини, від фізичного стану яких буде залежати подальше багатство чи бідність родини. Згодом, роль полазника перейшла до людей. Полазником мав бути молодий, багатий, одружений господар, в обов'язки якого входило заходити з самого ранку в сусідні хати, бажати господарям та їх дітям щастя і здоров'я[3]. Інколи на роль полазника запрошували жида. Але це явище не було типовим. В будь-якому разі, полазником не могли бути жінки: їм в цей день взагалі заборонялося виходити з дому, бо, коли вони зайдуть в якусь хату, її господарів переслідуватимуть невдачі цілий рік[4].

Чи не найбагатшим за ритуалами і символікою родинним святом у бойків є Святий Вечір і Різдво. На перший Святий Вечір, який на Сколівщині називають дідовим, вся родина, крім дуже маленьких дітей, постить цілий день до першої зорі, аж поки не нап'ються свяченої води[5].

На Святий вечір кожен член сім'ї мав свої обов'язки: батько з дітьми прикрашав покуття. Покуть – місце під образами, вважалося вівтарем пращурів, на це місце ставиться необмолочений сніп вівса-гривача, обв'язаний перевеслом, який на території Західної України, і на Бойківщині, зокрема, називають "дідухом" або "королем". Господар тут виступав своєрідним духівником, автором і виконавцем містерії, його діти – послушниками[6]. Коли вносили дідух, з порога віншували:

Дай, Боже, щасливий Святий Вечір.
Домашні відповідають: Дай Боже!
Тоді чоловіка, який приніс дідух, питають: Що несете?
Їм відповідають: Срібло і золото!
– А важке? – Як олово![7]

На столі розкладають сіно або солому, зверху їх накривають білим обрусом – скатертиною. У чотирьох кутах стола кладуть чотири зубці часнику, який є, одночасно, символом здоров'я (бойківська приповідка говорить: "Аби с був здоровий, як зубець часнику") і оберегом від всілякої нечисті. Ніжки столу обв'язують ланцюгом – щоб родина "трималася купи"[8]. Звичай ставити на покутті дідуха на території Бойківщини зберігся до кінця XX ст.

В українців Бойківщини побутує повір'я, що сила всякої нечисті, особливо, відьми-босоркані активізуються перед Різдвом, тобто, на Святий Вечір. В цей час вони можуть нашкодити і людям, і худобі. Щоб запобігти цьому, на Сколівщині і Воловеччині господар брав освячений мак-відюк, тричі обходив своє господарство, обсівав його маком, примовляючи при цьому: "Абисте мені, злі люди, зло вчинили тоді, коли визбираєте це зерня"[9]. Поки відьма не визбирає всього маку, вона не підступить до господи.

Власне, на Святий Вечір господині займалися замовлянням води, солі та інших предметів, для збільшення молока в худоби. В кінці XIX ст. в високогірних селах Лікоть і Дидьова існував звичай замовляння якості і кількості

© О.Галько

молока. Для цього набирали в корець води, виходили на двір і замовляли її: "Бог Отець, Бог Син, Бог Дух Святий (3 рази). Добрий вечір, зірниці-дівиці, є вас три сестриці: одна – вечірня, друга – північна, третя – світова. Спустіть манку, густу сметанку, силу молока, жовте масло, білий сир". Після того господиня проказувала "Отче наш", "Богородице Діво" і давала заговорену воду випити коровам[10].

Перед тим, як родина сідала вечеряти, господар повинен нагодувати худобу. Він брав хліб, часник, сіль, набирав по ложці кожної страви у миску і йшов до стайні. Худоба в цей час має бути доглянута, стайні вичищені, бо в ніч на Різдво відкривається небо, худоба дістає здатність говорити людською мовою і може поскаржитися Господу на погане ставлення до неї її господаря[11]. Звичай годувати худобу ритуальними стравами перед вечерею зберігся до середини XX ст.

На Дідів Вечір переважно готувалося 12 пісних страв. Але можливі локальні відмінності: в селі Волосянка Великоберезнянського району подавали 9 страв[12]. Серед них обов'язковими є кутя і відвар з "сушки" – сушених яблук, груш, слив. Приготування куті на Бойківщині, як і в цілому в Західній Україні, відбувається з дещо інших складових, ніж на Лівобережжі. Основу куті становить відварена пшениця, до якої додають мак, горіхи, мед (в сучасному варіанті за браком меду додають цукор). Серед всіх ритуальних страв, приготованих з зерна, кутя є "найживучішою". Ритуальне вживання цієї ритуальної страви в особливий день, в якому програмувався весь рік, мало забезпечити хороший урожай, добрий приплід у худоби і продовження роду[13]. Крім цього подавали вареники з капустою і грибами, в середину одного з них заліплюють копійку: хто її знайде, буде багатим протягом цілого року[14]; квасолю з часником, рибу, гриби, горох, голубці з тертої картоплі, червоний борщ з вушками – маленькими варениками з грибами або грибну юшку. Перед вечерею вся родина ставала навколішки перед образами, молилася, далі найстарший представник чоловічої статі запалював свічку і родина починала вечеряти.

На вечерю обов'язково відчиняли вікно і вголос запрошували померлих предків, яких в цей день Господь відпускав на землю, а також все живе. Крім цього, як пережиток тотемічних вірувань, на Турківщині і Старосамбірщині в кінці XIX ст., в селах Сколівщини в 20 – 30-х роках XX ст. побутував звичай запрошувати на вечерю вовка чи ведмедя. Запрошенням господарі мають задобрити цих тварин, щоб вони потім не розривали їм худобу і не нападали на людей протягом року: "Вовче, Вовче, ходи до нас вечеряти з оброку, а якщо не прийдеш до оброку, би с не йшов до моєї худобини, або до челядини до року"[15]. Подібні ритуали запрошувати звірів, чарівників, градівників проводилися і гуцулами, але на Бойківщині ці запрошення відбувалися осібно і для вовка, і для чорнокнижника, і для стихійних лих. Кожне з них супроводжувалося обрядодіями, примовляннями, заклинаннями, призначуваними лише для того чи іншого персонажа. В гуцулів всі вони об'єднані в один ритуал.

На Старосамбірщині в кінці XIX ст. на Святий Вечір із свяченої води і житньої муки газдиня місила тісто, робила з нього хрестики і прикріплювала їх на стінах в середині хати, на дверях знадвору, на підвіконниках, на дверях комори і стаєнь. Із залишків тіста вона пекла недопечену паляницю. Ґазда брав цей недопечений хліб і давав по шматочку кожному з членів родини, який вони повинні з'їсти перед порогом хати, нічого не говорячи[16]. В селах Лікоть і Дидьова господар ділив його з худобою: він йшов з хлібом до стайні, давав по шматочку хліба худобі, промовляючи: "Пан Біг всюди – на небі, на землі і в моїй стайні"[17].

Не забували на Святий Вечір про Господніх слуг – ангелів, щоб запросити їх на вечерю, на Стрийщині та Сколівщині господар брав трохи куті і підкидав її вверх, так, щоб вона прилипла до стелі[18]. На Старосамбірщині для них господар приносив до хати сіно і солому, розкидав її по підлозі. Коли розкине – приходять ангели, коли ж скаже ґаздині: "Дай, Боже, здоров'я" – вони йдуть геть[19].

По закінченні вечері всі страви залишали на столі, ложки або залишали, або збирали і затикали за перевесло Дідуха. Всі ці приготування залишалися для душ предків, які приходять в ночі на гостину, адже Свята Вечеря є спільною для всього роду, включаючи душі померлих чи безвісти загиблих.

Різдвяну ніч, вважають християни, потрібно провести в церкві, в молитвах – все, чого б не попросили в цю ніч у Господа Бога, повинно здійснитися. З самого ранку на Різдво в церкві правиться Служба Божа, на якій повинні бути присутні всі віруючі люди. Дівчата перед дверима церкви кидають барвінок – якщо хлопець стане на нього, то одружиться з тією, що барвінок кидала[20].

Повсюди в Західній Україні в церквах греко-католицької та римо-католицької конфесій стоять яскині чи вертепи – невеличкі художні зображення народження Христа в яслах та поклоніння йому пастухів.

Весь день на Різдво ходили колядники – представники з церковного хору, просвіт. Чоловіки і жінки ходили колядувати окремо, так само – дівчата і хлопці. Хоча в окремих селах Бойківщини – с.Люта Великоберезнянського району жінкам забороняли колядувати, бо "кури перестануть нестися"[21]. Спочатку (після Святої Вечері) колядували легіні, які повинні були найближчим часом одружитися, потім чоловіки. Колядували і діти. За коляди і вінчування вони одержували всякі ласощі, пізніше – гроші. В 30 – 40-х роках XX ст. колядували християнські коляди: "Нова радість стала", "Небо і земля", "Бог Предвічний", "Во Вифлеємі..", "Бог ся раждає..", "Тиха ніч" та інші:

Ци спиш, ци чуєш, ци дома посуєш,
Встань д'горі – Божа радість на дворі.
Бо до тя прийшли річні гостинці,
Пісні співати і колядувати,
А, які пісні – заздоровні…[22]

Колядували кожному члену родини окремо – газді, газдині:

Стоят столове самі стелені – на сись день, гей, та на сись день,
Тай на Різдво Христове.
За ними сидят самі газдове – на сись день, гей, на сись день,
Тай на Різдво Христове.
Ой, они сидят тай гроші лічат – на сись день, гей, на сись день,
Тай на Різдво Христове.
Ой, гроші лічат тай нам позичат – на сись день, гей, на сись день,
Тай на Різдво Христове.
Дай, Боже, щастя, здоровля – на сись день, гей, на сись день,
Тай на Різдво Христове.
Ой, з милим Богом тай із сим домом – на сись день, гей, на сись день,
Тай на Різдво Христове.
Дай же ти, Боже, щастя, здоровля – на сись день, гей, на сись день,
Тай на Різдво Христове[23].

На Різдво ходили переряджені люди, які виконували різні театральні дійства, відтворюючи епоху панування Ірода. Такі сцени називалися вертепами[24], а в закарпатських бойків – "бетлегемом"[25]. Головними їх учасниками були три царі, Ірод, ангел, чорт, смерть, козаки (опришки), жид і жидівка. Дослідник угро-руського театру Е.Недзельський зазначив, що в процесі розвитку вертепу побутове театральне дійство об'єдналося з релігійною виставою, а згодом витіснило з неї її первісний зміст[26]. На Бойківщині вистава-містерія, яка в окремих сценках відтворювала народження Христа, приношення дарів трьома царями, переслідування Іродом Христа, втеча Богоматері з Христом і Св. Йосипом до Єгипту, існувала паралельно із вертепом ряджених, що розігрували соціально-побутові дійства. Переряджені ходили по селу, "чорти" заходили в хати і шкодили там, жиди залицялися до представниць жіночої статі, обмазували їх сажою, намагалися поцілувати. В цілому, вертепи, які мають дуже давнє походження, чимось нагадують бойківські "посижіня біля мерця" своїм фіглярством та буфонадами, які мали дві мети: 1) навчати, ознайомлювати, просвітлювати; 2) веселити, розігрувати, глузувати і шкодити. В такий своєрідний спосіб театрально-ігрові видовища об'єднували дві, здавалося б, непоєднувані речі – народження і смерть.

На Святий Вечір або на Різдво пекли керечун (локальні назви – гуски, крачун, гериджан, василь). Окремі науковці зазначають, що керечуном в дохристиянські часи на Русі вважали божество сонця. В літописах збереглися згадки про те, що керечуном в давнину називали 24 грудня – день сонцестояння[27]. На його честь випікали круглий обрядовий хліб, що символізував сонце. Керечун – хліб в селах Бітля і Гнила на Турківщині заміняли або доповнювали вівсяним печивом "біганками".

Керечун, окрім вшановування давніх пережитків і традицій, мав функції оберегу та носія цінної інформації про якість майбутнього врожаю, приплоду худоби, здоров'я членів родини. Обряди, які виконувалися з керечуном, мали на Бойківщині свої локальні особливості. На Сколівщині господар обв'язував керечун прядивом, брав коновку, в яку доливав свяченої води і освячував його. З коновкою і керечуном-хлібом він обходив три рази подвір'я, кропив тією водою, промовляючи: "Водице-світлице, як очищаєш береги і луки, очисти моє поле, царинку, мою челядинку"[28]. Подібний звичай В.Шухевич зафіксував у гуцулів. Там господар брав у руки веретено і сокиру, хліб ставив на плече і так три рази обходив господу[29]. Цей хліб, який в описі обряду не мав назви, виконував всі функції керечуна з тією особливістю, що в гуцулів це перша, спечена в той вечір хлібина, а в бойків – це спеціально виготовлений ритуальний хліб. Очищення водою і захист освяченим хлібом слугували також для оберегу від злих сил. Гуцули з керечуном закликали на Святу Вечерю стихійні природні явища – "тучі, бурю і грім", щоби потім, примовляннями і замиканням воріт і дверей знешкодити їх для свого обійстя.

Існував також і обряд "котити керечун". Господар чи господиня несли керечун до потоку, в Прикарпатській частині Бойківщини туди крім нього несли 2 – 3 необмолочені вівсяні снопи, окроплювали керечун водою і вносили в хату[30]. Там господар пускав керечун котитися від порогу до столу: якщо керечун падав верхом – в господі всі будуть здорові і господарство вестиметься, якщо низом – на неврожай і покійника[31]. В коновку з водою, принесеною з потоку, кидали гроші, згодом в ній вмивалася вся родина, щоб бути здоровими і багатими. Гроші з коновки забирав наймолодший, або той, хто останній вмивався[32]. Все це робили з самого ранку. Після вмивання родина ставала до молитви. Потім господар вводив до хати полазника – вола (на Різдво припадає другий полазник), якого пригощали залишками вечері[33]. Звичаї "купати керечун" та водити другого полазника, які побутували в кінці XIX – початку XX ст. перестали існувати в бойківських селах в середині XX ст.

Різдвяні свята по всій Україні є найбільш "родинними". На Святий Вечір діти з своїми сім'ями (якщо вони живуть окремо) сходяться в батьківську хату, спільно вшановують своїх предків, символічне уособлення яких – дідух стоїть на покуті протягом всіх зимових свят.

Святий Вечір має характер суспільно-релігійного дійства: тут синкретизуються давні світоглядні уявлення українців і загальні релігійні ідеали, а також чисто господарські настанови. Але, самим головним є той факт, що він є своєрідним символом єднання роду: боячись позбавлення Божого благословення, втрати на майбутнє родинного

зв'язку кожна сім'я намагається зібратися разом. Це свято увібрало в себе найосновніші культи, яких дотримується кожна українська родина: культ сонця, води, урожаю і, саме головне, максимальне об'єднання з родом засобом вшановування культу предків, запрошенням їх на Вечерю.

Зимовий цикл обрядів, яких дотримувалася бойківська родина, зберігся з локальними варіаціями до кінця XX ст. Відійшли в минуле традиції заводити в хату полазника-тварину – вівцю, вола, барана. Локально зберігся звичай ставити на покуті дідух. Спростилася ритуальна обрядовість Святого Вечора. Натомість, відродилася давня традиція ходити з вертепами, ставити новорічні містерії, колядувати, щедрувати.

Цикл Різдвяних обрядів, звичаїв і традицій, є одним з найважливіших в календарній обрядовості бойківської родини, і виступає символом єднання цілого роду.

---

[1]Зубрицький М. Народній календар (звичаї і повірки) // Матеріали до українсько-руської етнольогії. – 1900. – Т. 3. – С.50 – 51.
[2]Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – К., 1994. – Кн. 1. – С.133.
[3]Бойківщина // За ред Ю. Гошка. – К., 1983. – С.215.
[4]Зап. автор від Фітеля Богдана 1930 р.н (м.Сколе Львівської області).
[5]Зубрицький М. Вказ. праця. – С.39.
[6]Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора. – К., 1994. – С.64.
[7]Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України ім. Максима Рильського (далі – фонди ІМФЕ). – Ф.14-3. – Од.зб. 429. – Арк.134.
[8]Бойківщина. – С.214; Schnaider J. Z życia gorali nadlomnickich // Lud. – 1912. – T. 18. – S. 200, 209 – 210.
[9]Архів Іституту Народознавства НАН України (далі – архів ІН НАН України). – Ф. 1. – Оп. 2. – Од.зб. 226. – Арк.30.
[10]Кузів І. Житє-бутє, звичаї і обичаї гірського народу // Зоря. – 1889. – Т. 15 – 21. – С.237.
[11]Українське народознавство. – Львів, 1997. – С.130.
[12]Архів ІН НАН України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од.зб. 222. – Арк.41.
[13]Гримич М.Тридиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – С.61.
[14]Зап. автор від Іванів Марії 1958 р.н. (с. Нижнє Синьовидне Сколівського району Львівської області).
[15]Зубрицький М. Вказ. праця. – С.53.
[16]Там само. – С.39.
[17]Кузів І. Вказ. праця. – С.351.
[18]Зап. автор від Суслинця Василя 1950 р.н. (с. Гребенів Сколівського району Львівської області).
[19]Зубрицький М. Вказ. праця. – С.55.
[20]Там само. – С. 57.
[21]Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп.2. – Од.зб.317. – Арк.71.
[22]Архів ІН. НАН України. – Ф.1. – Оп.2. – Спр.317. – Арк.59.
[23]Фонди ІМФЕ. – Ф.14-3. – Од.зб.429. – Арк.137.
[24]Там само. – Ф. 29-3. – Од.зб.219. – Арк.3.
[25]Там само. – Ф. 14-5. – Од.зб.49. – Арк.116.
[26]Там само. – Арк.116.
[27]Тиндюк М. Село Тухолька в стрийських горах // Временник института Ставропигийского. – Львов, 1892. – С.151.
[28]Архів ІН НАНУ. – Ф.1. – Оп.2. – Од.зб.227. – Арк.12.
[29]Шухевич В. Гуцульщина. – Верховина, 1999. – Т. 4. – С.16.
[30]Гонтар Т.О. Народне харчування українців Карпат. – К., 1979. – С.98.
[31]Архів ІН НАНУ. – Ф. 1. – Оп. 2. – Од.зб.227 – Арк.13.
[32]Там само. – Арк.54.
[33]Кузів І. Вказ. праця. – С.351.

Ольга ФАБРИКА-ПРОЦЬКА
Івано-Франківськ

ЛЕМКИ УКРАЇНИ: ІСТОРІЯ, КУЛЬТУРА, ДУХОВНІСТЬ

Лемки – етнографічна група українського народу, найбільш висунена на Захід. Назва етнографічна і походить від мовної частки "лем", що її вживають виключно лемки в значенні "лише, тільки". (Словаки у тому ж значенні вживають слово "len" (лєн). Можливо, тут позначилися взаємовпливи).

Слово lemko з'являється вперше як прізвисько на Закарпатті в документах XIV – XVI ст.[1] У 1829 р. Йован Чапльович уперше ввів слово "лемак" до науки як діалектологічно-етнографічний термін, пишучи, що угорські русини діляться відповідно до говірок на лишаків і лемаків[2]. Згодом, у 1843 р. Яків Головацький звернув увагу, що "назви бойки і лемки є тільки прізвиськами, якими русини північної Галичини називають своїх братів за Дністром та в горах. Самі собі одначе вони тих назв не дають"[3]. Польський етнограф Тадеуш Жулинський ствердив у 1877 р. назву "лемко" навіть дещо на схід від максимальної східної межі галицької Лемківщини, а саме на схід від горішнього Сяну в околицях т.зв. волоських сіл Лютовиська, Скородне, Поляна і Росохате в тодішньому Сяноцькому повіті[4]. Серед самих галицьких лемків цей термін почав сприйматися на початку XX ст. під впливом журналістів-регіоналістів, які видавали часописи "Лемко"(Н.Санч), "Наш лемко" та "Lemko" (пропольський у Криниці, 1934 – 39)[5]. Лемки жили на обох схилах Західних Карпат, це сучасна гірська смуга південно-східної Польщі від рік Солинки з Сяном на Сході, до Попраду з Дунайцем на Заході. Південна частина етнографічної Лемківщини займає гірську смугу північно-східної Словаччини від р. Боржави (Закарпатська область України) до р. Попрад на Заході. Територія Лемківщини сягає 120 км у довжину, 40 – 60 км у ширину і займає 10 тис. кв.м.[6] Всіх лемків, включаючи еміграцію, на початок XXI ст. нараховується умовно майже два мільйони (Статистичного обліку етнографічних груп не ведеться).

Слов'янські оселі над Дунаєм відносяться до II ст. н.е. У II – IV ст. слов'яни розселилися в Карпатсько-дунайському басейні, по всіх Карпатах. Деякі дослідники припускають, що слов'янські групи, які з'явилися у Карпатах, були вихідцями з Волині і Прикарпаття. Вони на той час густо заселяли західні Карпати, що давні дослідники вважали їх корінним населенням цих місць[7].

У IX ст. існувала могутня східнослов'янська держава – Русь. В тісних з нею зв'язках перебували мешканці Західних Карпат. Воїни з племені білих хорватів (карпатські русини) брали активну участь у поході київського князя Олега на Візантію (906 – 907 рр.). За князювання Володимира Святославовича держава здобула найбільшу політичну могутність у Європі. У 992 – 993 рр. з Руссю об'єднано землі теперішньої Лемківщини[8].

Ця історична подія сприяла інтенсивному заселенню гірського краю, розвиткові культури в Західних Карпатах. Культура України-Руси мала значний вплив на розвиток культури карпатських русинів. Значного розвитку досягла наука і освіта. Тут виникли школи перепису церковних книг, сільські школи-дяківки. Під впливом мистецтва Руси розвивалося мистецтво Прикарпаття і Закарпаття. Виникли "школи" іконописного мистецтва, давні шедеври якого збереглися саме на Лемківщині (іконостас XIV – XV ст. з Дальови, ікони XIV – XVI ст. з сіл Берегів Долішніх, Тилича, Милика, Ванівки, Нової Веси, Поворозника і ін.).

Значний поступ здійснили русини Західних Карпат в архітектурі дерев'яних церков, в основу яких покладено давній тризрубний тип української церкви. Низьку баню над бабинцем було замінено високою вежею-дзвіницею. До найкращих зразків архітектури лемківських церков можна віднести церкву 1612 р. в Поворознику.

Після занепаду Руси і ослаблення Галицько-Волинського князівства у 40-х рр. XIV ст. землі Лемківщини загарбали Польща (північні) і Угорщина (південні). У XVIII – XIX ст. поширилася етнографічна назва "лемки", "Лемківщина".

Скасування кріпацтва у 1848 році в умовах перебування Лемківщини під Австрією не покращило економічного становища селян, які не мали змоги викупити землю. Таке становище спричинило початок довготривалої масової еміграції русинів Галичини на заробітки за океан. Русини західнокарпатського краю (лемки) свято берегли культурні набутки, поступово доповнюючи їх локальними самобутніми традиціями з незначними впливами культури сусідів – поляків і словаків. Виняткова витривалість мешканців Карпат, їх працелюбність, веселий характер спричинили до формування у XIV – XVIII ст. самобутньої культури лемків, складової частини всього українського народу.

Друга половина XIX ст. характерна пожвавленням національного пробудження серед лемків, що його започаткували члени об'єднання "Руська трійця", письменники-будителі О.Духнович, О.Павлович, В.Хиляк, а також такі українські діячі, як І.Верхратський, І.Франко, В.Гнатюк, Ф.Колесса і інші.

© О.Фабрика-Процька

Помітного піднесення на Лемківщині досягло співоче та народне мистецтво. У горах засновувалися церковні і світські хори. Передові у цьому позиції займали міста Сянік, Горлиця, Криниця, села Одрехова, Вороблик, Лосє, Костарівці, Висова. Небувалого розквіту досягло мистецтво різьбярства на дереві, осередком якого стали невеликі села Вілька і Балутянка на Сяніччині.

Ворожа діяльність москвофілів, Друга світова війна і німецька окупація значною мірою загальмували процес культурного розвитку на Лемківщині.

Друга світова війна принесла багато страждань лемкам. У результаті важких боїв у Карпатах, зокрема в "Долині смерті" на Дукельському перевалі, загинуло чимало лемків, були зруйновані, спалені численні села. І хоч у травні 1945 р. в Європі закінчилася війна, у Західних Карпатах її відлуння не стихало. Лилася кров невинних людей, продовжували горіти села.

Відомо, що лемки завжди у мирі жили з сусідами-поляками, все ж сильніші сусіди знайшли можливість позбутися національних меншин. Восени 1944 року тимчасовий уряд Польщі уклав угоду з урядом Радянської України про так званий обмін населенням. Українське населення, що проживало в межах Польщі, підлягало виселенню в Україну в обмін на польське населення, яке виселялося з України до Польщі. Нестерпна ситуація, яку створило націоналістичне польське підпілля, постійні залякування, вбивства, грабежі спричинилися до того, що понад 200 тисяч лемків у 1944 – 46 роках "добровільно" покинули рідні гори і були депортовані в Україну. Вони в основному розселилися у Львівській, Тернопільській та Івано-Франківській областях, зайнявши господарства виселених поляків. Частина лемків осіла у східних областях України. Сумніша доля спіткала тих 140 тис. лемків, які залишилися в Польщі. У 1947 р. у результаті безславної військової акції "Вісла" їх насильно і брутально депортовано на північно-західні землі Польщі. З метою якнайшвидшого ополячення малими групами розсіяли у польському середовищі із забороною змінювати місце примусового поселення[9].

Минули десятиліття. Та не забули лемки рідних Бескидів, пам'ятають, що їх пращури становили колись єдину народність із русинами Подніпров'я, вірно служили в княжій дружині, героїчно боролися за незалежність України-Руси. Як свідчать історичні джерела, ватажки з бійницьких лемківських загонів (лем. збійництво – визвольний рух. – *Авт.*) Василь Чепець та Андрій Савка знайомили населення гірських сіл з універсалами Богдана Хмельницького, які закликали до боротьби із шляхтою"[10]. Про розмах повстання красномовно висловився польський історик Людвіг Кубаля: "Від Сяну аж до Карпатського Підбескиддя, в околицях Дуклі і Коросна, руський народ горнувся до збійницьких дружин"[11].

Згодом, у 1956 році невеликій частині лемків вдалося повернутися в Карпати, де вони поступово почали підіймати із тимчасового призабуття рідні культурні традиції. У селах (Зиндранова, Команча, Поляни і ін.) почали організовуватися співочі і музично-танцювальні колективи. Організаторами культурних осередків стали в основному Федір Гоч, Павло Стефанівський. У с.Білянка створено згодом народний хоровий ансамбль "Лемковина" під керівництвом Ярослава Трохановського. Федір Гоч разом з Павлом Стефанівським, М.Донським, П.Мишковським створили у с. Зиндранова Музей культури лемків.

Переживши перші труднощі, зумовлені втратою майна, незвиклим новим оточенням, переселенці поступово вкорінювалися. Їх виручала працелюбність, витривалість, допомога місцевого українського середовища. Щоправда, нове оточення спричинило часткову втрату у лемків їхніх етнографічних особливостей, культурно-побутових звичаїв; зникли давні знаряддя праці, саморобний одяг, значних змін зазнала мова лемків.

Політична обстановка того часу в Україні склалась не на користь лемків та їх культури. Партійна влада не дозволяла популяризувати етнографічні особливості лемків, їхню історію та культуру. А тому довший час про лемків і Лемківщину не з'являлося у пресі жодних відомостей. Був дозвіл лише на розвиток і популяризацію творчості лемківських народних різьбярів, співочої творчості. Але з умовою, щоб ця мистецька творчість не мала розбіжностей з радянсько-партійними законами.

Лемківськими різьбярами, які переселилися із сіл Вілька та Балутянка на Львівщину і Тернопільщину, зацікавився колишній директор Промислового музею у Львові Володимир Паньків. Більш досвідчену групу різьбярів було прийнято до Спілки художників України. Це Василь та Іван Одрехівські, Андрій Сухорський, Іван Красівський, Андрій та Степан Орисики, Василь і Степан Кищаки та інші. У 1954 – 1970 рр. численні вироби з дерева отримали високу оцінку на виставках, в музеях. З середовища народних різьбярів виріс заслужений діяч мистецтв України, співавтор пам'ятника Івану Франку у Львові і Дрогобичі Василь Одрехівський (1921 – 1996). Сини лемківського різьбяра Андрія Сухорського – Андрій і Володимир – автори пам'ятника Тарасові Шевченкові у Львові.

Вже на початку 50-х років XX ст. інтелігенція Львова щораз сміливіше почала обговорювати потребу створення співочих, музичних і танцювальних колективів у середовищі лемків. Адже "фольклор об'єктивніше, адекватніше відбиває духовне життя народу, його ціннісні пріоритети, ніж інші засоби фіксації та інтерпретацій"[12]. Народна творчість – не тільки скарбниця духовних цінностей народу. Її сутність значно ширша. Через вимушену втрату національної еліти бере на себе роль інтерпретатора історичного буття народу, в його суспільних, етичних, естетичних, психологічних вимірах – фольклор, створюючи потужний усний літопис національного життя[13].

Мелодійні пісні з Лемківщини привернули увагу української громадськості. Їх виконували як професійні, так і самодіяльні загальноукраїнські колективи. Не було тоді ще в Україні лемківського хору.

Варті уваги щотижневі зустрічі лемківських інтелігентів, що відбувалися у 1954 – 1956 рр. у квартирі молодого дослідника Лемківщини Івана Красовського у Львові. Саме тоді навчалися у Львові дівчата з Яблониці, сестри

Даниїла, Марія і Ніна Байко, пізніше відомі співачки. Розмови велися, в основному, навколо проблеми підтримки творчості обдарованих сестер, яким була потрібна моральна і матеріальна допомога у важкий час.

Сестри Байко ще у 1946 – 1948 рр. були учасниками обласних та республіканських олімпіад художньої самодіяльності. У 1952 р. закінчили Львівське музично-педагогічне училище, у 1958 р. – Львівську консерваторію ім. М.Лисенка. Як тріо, сестри Байко почали свої виступи у 1953 р. У 1956-му вони – дипломантки Республіканського та Всесоюзного конкурсів, учасниці Декади українського мистецтва в Польщі. У 1957 р. сестри нагороджені Золотою медаллю і дипломом І ступеня Всесвітнього фестивалю молоді і студентів. Вони – заслужені артисти України (1969), лауреати Державної премії ім. Т.Шевченка (1979), народні артисти України (1979). Сестри Байко – досвідчені педагоги, дбайливі вихователі молодого покоління митців. Вони значною мірою доклали зусиль до справи створення лемківських хорів на Львівщині.

У 1959 році було створено лемківський хор у с. Лошнів на Тернопільщині. Хор дуже швидко здобув популярність. Декілька разів виступав по Львівському телебаченню, був і є постійним учасником концертів, конкурсів, фестивалів лемківської культури в Україні і за кордоном.

Через два роки виник лемківський хоровий колектив у с. Нагірне на Самбірщині.

Згодом почалася підготовка до створення лемківського хору в місті Львові. При активній допомозі композитора А.Кос-Анатольського, сестер Байко, лемківського активу восени 1969 р. лемківський народний хор було створено у селищі Рудно під Львовом. У 80-х роках хор досягнув свого творчого зеніту.

Незважаючи на певні успіхи в галузі різьбярського та співочого мистецтва, бракувало дослідницьких праць на ниві історії, літератури та культури Лемківщини. Партійне табу гальмувало ініціативу молодої інтелігенції – вихідців із Західних Карпат (лемків). І лише в середині 50-х років студент історичного факультету Львівського державного університету ім.І.Франка Іван Красовський насмілився порушити "стіну мовчання", опрацювавши першу історичну статтю "Лемки та їх походження", та захистив дипломну працю під назвою "Народний визвольний рух на Лемківщині у XVII ст."[14] Чергові статті молодого автора друкувалися у тижневику "Наше слово" (Варшава), періодиці Чехословаччини, Югославії, Канади. Значно пізніше І.Красовський здобув визнання як здібний дослідник, історик-лемкознавець, етнограф, публіцист.

У 1969 р. на території Музею народної архітектури і побуту (скансену) у Львові стараннями завідуючого науковим відділом музею І.Красовським було створено зону "Лемківщина", на яку планувалося перевезення 10 – 12 об'єктів народної архітектури, в тому числі типову тризрубну лемківську церкву.

У вересні 1970 р. створено при скансені перше Об'єднання лемків. До складу правління були обрані проф. медицини Анатолій Гнатишак, економіст Любомир Олесневич, мистецтвознавець Володимир Ярема (згодом патріарх УАПЦ), суспільний діяч Петро Когут і інші. Головою правління було обрано Івана Красовського. Хоч новостворена організація в умовах партійного диктату не змогла розгорнути належної праці, все ж виконала функцію першого історичного об'єднання лемків, дала поштовх до подальшої культурної праці. Новостворене Об'єднання лемків допомагало в забудові лемківської зони, проведенні загальномузейних заходів. Члени правління читали серед населення короткі доповіді з питань історії і локальної культури етнографічної групи – лемків, виступали з лекціями. На терені скансену у Львові ("Шевченківського гаю") 4 вересня 1983 р. було проведене масове свято з нагоди 100-річчя від дня народження лемківського письменника Григорія Гануляка (1883 – 1945). Лемківський актив скансену тепло зустрів виступи хору "Тисячоліття" з Варшави під керуванням талановитого диригента і композитора лемка Ярослава Полянського.

Нова політика середини 80-х років, пов'язана з "перебудовою", сприяла пожвавленню суспільно-культурного життя. Розпочалося створення нових громадських об'єднань в Україні, зокрема у Львові. З ініціативи обласного Фонду культури (Е.Мисько), Львівської організації Спілки письменників України (Р.Братунь, Р.Лубківський) та лемківського активу на зборах культфонду 8 липня 1988 р. проголошено створення суспільно-культурного товариства "Лемківщина" для Львівської області, затверджено Статут і структуру товариства. Першим головою правління обрано Петра Когута, заступником – Івана Красовського.

За відносно короткий час в його ряди вступило 700 вихідців з Лемківщини.

Правління товариства організувало міжнародну наукову конференцію з лемківських проблем у Львові ("Круглий стіл"), що проходила 22 – 24 травня 1990 р. у залі відділення Інституту народознавства НАН України[15]. Форум учених України, США, Канади, Польщі та Словаччини був присвячений обговоренню проспекту монографії "Лемківщина" та аналізові найважливіших проблем з історії та культури лемків. З доповідями виступили Ю.Гошко, І.Красовський (Україна), М.Мушинка (Словаччина), І.Гвозда (США), М.Маслей (Канада), П.Стефанівський (Польща). Конференція була досить актуальною і важливою і проклала добрий шлях до наступного розгортання культурно-суспільної праці лемків у наш час.

Згодом актив і правління товариства провели ряд масових заходів, зокрема, два Світові конгреси лемків, культурно-мистецькі свята. Широко було відзначено скорботні дні, присвячені 50-річчю насильного виселення лемків та 50-річчю акції "Вісла". У 1990 році обласне відділення товариства "Лемківщина" було створене у Тернополі. Першим головою обрано поета, журналіста Володимира Барну. Правління з перших днів розпочало активну працю серед лемків. Через два роки на Тернопільщині було проведено Всеукраїнський конгрес лемків, організовано численні свята пісні та образотворчого мистецтва. Актив та правління створили в обласному центрі та районному

центрі Монастириську музей культури лемків, де щорічно проходять фольклорно-етнографічні фестивалі "Лемківська ватра". Правління видає газету "Дзвони Лемківщини", окремі збірники. Серед районних відділень товариства Тернопільщини слід назвати Борщівське, Монастириське, Чортківське, Бережанське.

В Івано-Франківську обласне відділення товариства "Лемківщина" створене у 1991 році. Головою товариства став Степан Криницький – доцент медичної академії. З його ініціативи було організовано хоровий колектив. Перша його назва – "Потічок". У 1995 р. лемківській капелі "Потічок" було присвоєно звання народної. Пізніше при капелі було створено ансамбль "Розмарія", а з 1996 р. капелу очолив заслужений працівник культури України доцент Прикарпатського університету ім. В.Стефаника Петро Чоловський. Назву хорового колективу було змінено на "Бескид". З 1992 року і понині капела є постійним учасником "Лемківської ватри" в с. Ждиня (Польща), репрезентує пісенне лемківське мистецтво на всіх престижних фестивалях, конкурсах, конгресах, концертах, що відбуваються на Прикарпатті та за його межами.

В Калуші з ініціативи товариства створено два хорові колективи – "Студенька" і "Терки", працюють також дитячі колективи "Краєзнавець", "Лемчатко". В районі постійно проводяться свята культури лемків, концерти, експонуються цікаві виставки, окрасою яких є майстерні вироби з дерева різьбяра Богдана Коваля.

Повертаючись до діяльності Львівського відділення товариства "Лемківщина", треба сказати про те, що кілька членів правління разом з директором скансену Борисом Рибаком зініціювали ідею побудови типової лемківської церкви, як копії існуючої в лемківській зоні музею. Вчена рада музею-скансену 20 грудня 1990 року погодилася створити комітет з питань будівництва церкви, який очолив етнограф Лемківщини Іван Красовський. Наукова експедиція, виїхавши до Польщі, віднайшла дерев'яну церкву 1841 року в с.Котань Ясельського повіту, що повністю відповідала потребам музею. Було складено відповідну технічну документацію. Кошти на побудову церкви збирали усім миром. Відомий громадський діяч з Канади Олег Іванусів подарував на потреби церкви 1500 книг "Церква в руїні", голова будівельного комітету Іван Красовський, виїхавши у 1991 році до Канади і США, зібрав кошти на завершення будівництва, допомогли йому у цьому Об'єднання лемків Канади, Організація Оборони Лемківщини в США, окремі громадяни[16].

Для координації дій під час спільного засідання вченої ради музею-скансену та комітету по будівництву церкви 25 грудня 1991 року було створено нове об'єднання – Фундацію дослідження Лемківщини (ФДЛ). Її завдання – організація будівництва церкви, створення експозиції Музею історії та культури лемків, дослідницька, видавнича та культурно-масова діяльність. Стараннями правління ФДЛ будівництво церкви було завершено у серпні 1992 року, а 13 вересня єпископ Филимон Курчаба освятив цей храм[17]. На церковному майдані періодично проводяться різноманітні заходи: колядування, вертепи, співання гаївок, кєрмаші, ювілеї на честь відомих церковних і громадських діячів.

Для спорудження експозиції Музею історії та культури лемків правління ФДЛ обрало довгу закарпатську лемківську хату з с.Люта Великоберезнянського району.

Заслужений авторитет принесла ФДЛ її дослідницька і видавнича діяльність. За десять років існування (1991 – 2001) під грифом "Бібліотека Лемківщини" ФДЛ видала 25 лемкознавчих книг, в тому числі 8 щорічників "Лемківського календаря", що його читачі назвали малою енциклопедією Лемківщини.

Першою була книга І.Красовського та Д.Солинки "Хто ми, лемки..." (1991). Надалі серед головних видань – книги І.Красовського "Прізвища галицьких лемків" (1993), "До земляків за океан" (1993), "Михайло Орисик – визначний лемківський різьбяр першої половини XX ст." (1995), "Діячі науки і культури Лемківщини" (2000), альбом праць Василя Мадзеляна, збірки поезій В.Барни, В.Хомика та інші.

Фундація бере участь у підготовці і проведенні фольклорно-етнографічних фестивалів "Лемківська ватра", що проходять на теренах Лемківщини у Польщі та в Україні.

Попри випробування часом і політичними режимами українці зберегли свої традиції, культуру, звичаї, побут. У 2001 році було проведено Перший Міжнародний фольклорний фестиваль етнографічних регіонів України "Родослав", який відбувся у жовтні 2001 року в м. Івано-Франківськ. Цей захід став не тільки демонстрацією різнобарвної культури українців, але в першу чергу святом єдності українського народу, його консолідації навколо ідей державності і соборності[18].

Виступаючи влітку 2000 року у Ждині (Польща) на засіданні Президії Світової Федерації Українських Лемківських Організацій голова Тернопільського обласного товариства "Лемківщина", голова колегії Крайового товариства в Україні Олександр Венгринович наголосив, що осередки товариства "Лемківщина" стали сильними авторитетними організаціями, з якими рахуються інші політичні та громадські організації України. Діяльність товариств підняла з колін десятки тисяч лемків. Сьогодні більшість не соромиться і не приховує своєї етнографічної назви – лемки. Свідчення цьому – активність і кількість лемківських делегацій та учасників на фестивалях лемківської культури і в селі Гутисько на Тернопільщині, і на фестивалях у Польщі.

Три липневі дні 2001 року у Ждині на території Польщі тривало XIX свято лемківської культури – традиційна "Лемківська ватра". Дзвінкоголосе дійство лемків з різних куточків світу проходило під патронатом президента Польщі Александра Кваснєвського. Від імені уряду України господарів і гостей "Ватри" привітав посол України в Польщі Дмитро Павличко. Він, зокрема, наголосив, що "Лемківська ватра" "гріє і Київ, і Варшаву, вона дорога для Польщі і для України, для поляків та українців, бо її тепло поєднання між нашими народами – це тепло порозуміння, тепло майбутньої європейської єдності. Тому ми, українці, будемо сюди завжди приїжджати і не лише лемки, а й

гуцули, бойки, поліщуки, запорізькі козаки". Вперше на такому етнографічному фестивалі було організовано презентацію традиційних лемківських ремесел та страв карпатського регіону.

Уперше на XIX "Лемківську ватру" до Ждині прибув чоловічий вокальний гурт з Києва під орудою голови Київського лемківськго товариства Миколи Горбаля. Лемко за походженням, який мешкає і працює у Києві, Микола Горбаль, побувавши поспіль на кількох "Ватрах", дійшов переконання, що "Лемківські ватри" "є важливим елементом реставрації цього етнографічного відгалуження українства". Виступаючи у Львові на Міжнародній науково-практичній конференції, яка розглядала лемківські проблеми, він підкреслив, що з огляду на усталену думку, що діалекти є джерельцями, які живлять мовну ріку народу, а етнографічні відмінності лише скрашують та збагачують національну культуру, випливає абсолютно позитивна роль цих фестивалів у контексті відродження Лемківщини.

Нині потрібно робити все можливе, щоб лемки, які втратили своє коріння, свою малу батьківщину, як етнографічна група українського народу не втратили своїх особливостей в мові, культурі, звичаях, традиціях. Вихідці з Бескидів, пройшовши через горнило випробувань, зберігають любов до Вітчизни у серці, а спогади про землю батьків – у пам'яті. Похвальним є й те, що старше покоління намагається передати свій досвід, свої досягнення молодим. Уже започатковано створення організації "Молода Лемківщина". Було б непогано, якби у місцях проживання великих груп лемків діяли початкові недільні українські школи.

Відрадно, що протягом останнього часу колегія Крайового товариства лемків в Україні плідно працює з товариствами "Надсяння", "Холмщина", "Підляшшя", "Бойківщина", "Гуцульщина" з метою створення Асоціації Товариств Українців Карпатського краю.

Лемківщина – край, який подарував світові славних синів і дочок: автора гімну України Михайла Вербицького, автора Пересопницького Євангелія М.Василевича, поета Богдана-Ігоря Антонича, кардинала і митрополита Сембратовичів, Патріарха Димитрія, маляра-самоука Никифора Дровняка, фольклориста О.Гижу, відомих співачок – сестер Байко.

Ще довго звучатиме по світу неповторна лемківська говірка. Лемки були, є і будуть. Так стверджує і поет Іван Русенко:

Вороги гварят: Лемків ніт,
Бо Лемківщині юж капут,
А преціж видит цілий світ,
Же лемки жиют, лемки сут.

---

[1]Чучка П.П. Антропоніми Закарпаття і міграція населення в українських Карпатах // Праці XII республіканської діалектологічної наради. – К., 1971. – С.42.
[2]Von Csaplovics Johann. Gemalde von Ungern. – Ч. 1. – Пешт, 1829. – С.43.
[3]Holovacky J.F. O halicke a uherske Rusi // Casopis Ceskego Museum. – 17-й річник. – Зош. 1. – Прага, 1843. – С.37.
[4]Zulinski Tageusz. Kilka slow do etnografii Tucholcow i mieszkancow wsi woloskich w ziemi sanockiej na podgorzu karpatskim / / Zbior Wiadomosci o Antropologii Krajowej. № 1. – Краків, 1877. – Ч. III. – С.44.
[5]Szemlej Jozef. Z badan nad gwara lemkowska // Lud Slowianski. – Т. III – Зош. 2. – 1934. – С.175.
[6]Красовський І. До питання про етнографічні межі українців Карпат // Лемківський календар – 2001. – Бібліотека Лемківщини, ч.22. – Львів, 2000. – С.40 – 49.
[7]Історія Української РСР в двох томах. Т.1. – К., 1967. – С.35 – 36.
[8]Всемирная история в десяти томах. Т.III. – М., 1957. – С.250.
[9]Красовський І. Тільки з рідним народом… – Львів, 1992. – С.24.
[10]Szczotka S. Powstanie chlopskie pod wodra Kostki Napierskiego. – Warszawa, 1951. – С.63; Kubala L. Szkice historyczne. – S.203.
[11]Kubala L. Szkice historyczne. – Warszawa, 1923. – S.204.
[12]Похльовська О. Україна: шлях до Європи… через Константинополь // Сучасність. – 1994. – № 1. – С.30.
[13]Возняк С., Кононенко В. Духовні цінності українського народу. – Івано-Франківськ, "Плай". – 1999. – С.29 – 30.
[14]Красовський І. Лемки та їх походження // газ. "Ленінська молодь". – Львів, 24 жовтня, 1956.
[15]Лемківський календар – 2000 // Бібліотека Лемківщини, ч.20. – Львів, 1999. – С.15.
[16]Красовський І. До земляків за океан. – Львів, Край. – 1993. – С.24.
[17]Красовський І. Лемківська церква святих Володимира і Ольги у Львові. – Львів, 1997. – С.30.
[18]"Фестиваль єднання" // Газ. "Західний кур'єр". – №39. – 29 вересня 2001 р.

Олександр ЗАВАЛЬНЮК
Кам'янець-Подільський

ВАСИЛЬ БІДНОВ – ПРОФЕСОР КАМ'ЯНЕЦЬ-ПОДІЛЬСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УКРАЇНСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ (1918 – 1920 роки)

Василь Олексійович Біднов (1874 – 1935) залишив глибокий слід в українській історіографії, історії української автокефальної православної церкви, освітнього руху в часи Національної революції 1917 – 1920 рр. Його біографія – складна, драматична і водночас яскрава. Її вітчизняний відтинок завершився у Кам'янці-Подільському, куди він прибув восени 1918 р. для роботи у місцевому державному українському університеті. Як згадував сам Василь Олексійович, влітку 1918 р. він був прийнятий на посаду екстраординарного професора новоствореного Катеринославського приватного російського університету. Але коли дізнався про намір державної влади відкрити у Кам'янці-Подільському національний університетський заклад, то, "не вагаючися, рішив перейти до українського університету... Не звертав уваги я на те, що... буду тільки виконуючим обов'язки екстраординарного професора – аби тільки бути в рідному університеті!"[1]

До адміністративного центру Поділля В.О.Біднов прибув 8 жовтня 1918 р., в розпалі підготовки до свята відкриття закладу освіти, але до практичних заходів його не залучали[2]. Знайомлячись з містом, зустрічався з багатьма кам'янчанами. "Кидалися в вічі їх неприхильність до українства, іронічне відношення до справи українського університету й науки"[3].

22 жовтня 44-річний професор взяв участь у велелюдних урочистостях з нагоди відкриття вогнища освіти і культури на подільсько-буковинсько-галицькому порубіжжі. "...Урочистість свята, зміст привітань та розмов з гістьми впливали якось особливо на нас. Малося враження, що українське громадянство покладає великі надії на університет, сподівається від професорів чогось доброго. Мимоволі почувалася велика відповідальність перед нашим народом і краєм..."[4]

До цієї великої події національного відродження місцева "Просвіта" випустила об'ємну газету "Свято Поділля". Серед інших у ній було вміщено короткі біографічні відомості про В.О.Біднова. Він постав як син селянина, виходець з Херсонщини, педагог з вищою духовною освітою, науковець, почесний член Катеринославського музею ім.О.Поля, член Катеринославської губернської архівної комісії та церковно-археологічного товариства при Київській духовній академії, член різних українських організацій у Катеринославі, голова (до недавна) Катеринославської "Просвіти"[5].

У цій газеті Василь Олексійович дебютував як дописувач до місцевої преси. У замітці "Освіта на Україні" він в загальних рисах зупинився на українських школах XVI – XVIII ст., коли, на його думку, "справа освіти... стояла, порівнюючи з сусідньою Московщиною, дуже добре". Успіхи шкільного будівництва в Україні він пояснював насамперед високим рівнем національної свідомості. "Доки наше громадянство зоставлялося національно-свідомим, доти високо стояли й наші школи, доти розвивалася й зростала вкраїнська національна культура, на яку зараз мало зверталося уваги з боку тої інтелігенції, що перебувала на території України. Автор вірив у кращі часи української освіти і цей оптимізм вважав обґрунтованим. "Нема сумніву, – писав він, – що тепер, коли знову виникає на Вкраїні, виключно з ініціативи широких кол нашого громадянства, національна, близька народнім масам школа – нижча, середня і вища – на цю культуру буде звернено більше уваги, з нею будуть знайомитися всі, і тоді характерні риси старої української школи буде перенесено і на нову: вона буде щиро демократичною, цілком народньою, національно-українською, вона буде підтримувати рідну культуру, зміцнювати самосвідомість нашого народу й сили Вкраїнської Держави"[6].

В день відкриття нового національного вузу в професорській лекторії відбулося представлення викладачів, у т.ч. В.О.Біднова, товаришу міністра освіти й мистецтва П.І.Холодному, який брав участь в урочистостях[7].

З 1 листопада 1918 р. в закладі розпочалися вступні лекції. Василь Олексійович виголосив свою – про історико-культурне життя в Україні[8]. На історико-філологічному факультеті йому доручили викладати два лекційні курси – з історії української церкви (4 години на тиждень) та історії українських братств (2 години)[9]. В наступному навчальному році він, за рішенням Ради того ж факультету, викладав ще й історію Степової України (3 години на тиждень)[10] та історію московської церкви (2 години)[11].

Але головною справою В.О.Біднова в університеті був богословський факультет, формально відкритий 1 грудня 1918 р. Перед Різдв'яними святами*, згадував Василь Олексійович, "мене призначено на три роки деканом

*Наказом Міністерства освіти і мистецтва УНР він призначався деканом богословського факультету з 1 січня 1919 року (Див.: КПМДА. – Ф.Р.582. – Оп.1. – Спр.133. – Арк.11зв.).

© О.Завальнюк

богословського факультету, який треба було зорганізувати. Через те в мене збільшилося настільки праці, скільки сполучених з адміністраційною посадою неприємностей. Крім мене, на богословськім факультеті не було нікого"[12].

Кадрове забезпечення стало турботою не лише ректора університету, а й молодого декана. На той час у Кам'янці працювали магістри богослов'я Ю.Й.Сіцінський (історико-археологічне наукове товариство), П.В.Табінський (священик), О.З.Неселовський (доглядач міської духовної чоловічої школи). Вони і стали першими приват-доцентами новоствореного факультету, і в лютому 1919 р. розпочали читання вступних лекцій (крім хворого П.В.Табінського)[13]. До становлення цих викладачів В.О.Біднов докладав немало зусиль. Як і того молодого поповнення (І.А.Любарський, Й.Х.Оксіюк, М.М.Васильківський), що прибуло з Києва після відповідної роботи міністра освіти І.І.Огієнка[14]. Навчальний процес на факультеті розпочався при малій кількості студентів – трохи більше двадцяти осіб[15]. Ця обставина сильно непокоїла декана. Восени 1919 р., коли кількість майбутніх спеціалістів зросла до 38, він писав з цього приводу: "Політичні умови наших часів заважають праці цього нового осередку української богословської думки тим, що обмежують число слухачів його..."[16]. Проте і надалі на Поділлі бажаючих стати священиками УАПЦ виявилося обмаль. Наприкінці 1919 – 1920 навчального року кількість студентів-богословів не змінилася[17].

Іншою проблемою, якою займався Василь Олексійович, було придбання літератури під такі фахові дисципліни: історія української церкви, загальна церковна історія, історія християнського богослужіння, філософія і психологія релігії, апологетика откровенної релігії, церковна археологія, історія християнського мистецтва, грецька мова Нового Завіту, єврейська мова, Святе письмо Старого Завіту, Святе письмо Нового Завіту, патрологія[18]. Як свідчать архівні джерела, на 1 січня 1920 р. в університетській фундаментальній бібліотеці нараховувалося всього 617 примірників книг, брошур і журналів на релігійну тематику (загальні видання – 21, з природи і релігії – 10, біблії – 57, з догматичного богослов'я – 55, церковної організації – 57, загальної релігійної історії – 27, церковного життя України – 151, різних християнських церков – 108 і нехристиянських релігій – 42)[19]. Цієї літератури не вистачало, аби прислужитися кожній навчальній дисципліні. До того ж, практично не було україномовних видань, що суперечило характеру закладу і вимогам міністерства освіти проводити навчання державною мовою. Проблему з літературою спробували розв'язати на місці. За свідченням О.М.Пащенко, добре обізнаної із справами університету, І.І.Огієнко домігся того, що богословський факультет дістав змогу користуватися фундаментальною бібліотекою (зрозуміло, російськомовною) Кам'янець-Подільської духовної семінарії[20].

Вже в лютому 1919 р. на книги В.О.Біднов отримав 1000 крб.[21] У квітні за літературою відбув М.М.Васильківський, якому університет виділив 10 тис.крб.[22] Вдруге книжковий вояж він зробив до Галичини разом із І.А.Любарським у липні 1919 р. На цей раз було виділено 2500 крб.[23] У вересні до Чернівців за літературою подався В.О.Біднов із сумою 5000 крб.[24] Влітку 1920 р. він, перебуваючи в Галичині, закупив книги морально-релігійного змісту на суму 1750 польських марок[25]. В результаті таких поїздок бібліотечні фонди фахової літератури зросли влітку 1920 р. до 1039 примірників[26].

Викладачі богословського факультету, за прикладом свого декана, працювали в Науковому товаристві університету. Василь Олексійович був активним членом історико-філологічної секції (згодом гуманітарного відділу) товариства. Після організаційних зборів НТ, він виступив перед науковцями з доповідями на теми: "Нові дані про шкільні роки Ів. П.Котляревського", "Про походження оповідань О.Стороженка", "Про кошового запорожського козацтва Петра Колнишевського", "Про роботу по складанню словника українських вчених, письменників, інших діячів", "Про офіційні губернські дані як джерело для дослідження історичних процесів на місцевому рівні", "Про біографію професора В.Б.Антоновича", "Про кошового запорожського козацтва Сидора Білого"[27].

Вчений брав участь у науковій дискусії про дефініцію понять "російський", "руський", "московський", "український", "малоросійський", де поруч з ним виступали професор І.І.Огієнко, приват-доцент П.Г.Клепатський[28]. Наведені факти свідчать про широкий науковий світогляд В.О.Біднова. З-під його пера появилася робота "Що читати по історії України. (Коротенька історіографія України)", яка видавалася двічі – на Поділлі (1919 р.) і в Катеринославі (1920 р.)[29] Василь Олексійович підготував до друку конспекти двох курсів своїх лекцій – з історії української церкви та історії українських братств, однак "завдяки політичним та технічним умовам видрукувати їх не вдалося"[30].

Свої знання В.О.Біднов намагався передати молодим богословам. Він зорганізував і очолив студентський гурток з гомілетики, де під його керівництвом юнаки розглядали теоретичні і практичні питання церковної проповіді. 15 березня 1920 р. Василь Олексійович звітував про роботу цього гуртка перед Радою богословського факультету. Було ухвалено рішення про необхідність збільшення чисельності гуртківців і поширення їх діяльності в місті[31]. Рада, беручи до уваги важливість для професійної діяльності студентів функціонування цього наукового осередку, ухвалила виділити професору В.О.Біднову 2 години щотижня для продовження роботи з гуртківцями. Це рішення схвалила Рада професорів університету[32]. З ініціативи керівника гурток змінив свою назву і почав називатися "Студією чистого християнства"[33].

Студенти-богослови з великою наполегливістю намагалися наслідувати свого наставника-кумира, який разом з професором Є.К.Тимченко, приват-доцентами Ю.Й.Сіцінським та І.А.Любарським, працював в Комісії з перекладу на українську мову Святого Письма (було завершено і віддруковано, але не розтиражовано переклад діянь Святих Апостолів). З 10 листопада 1919 по 22 червня 1920 р. В.О.Біднов взяв участь у сімдесят одному засіданні цієї комісії, під час яких науковці оголошували і звіряли з грецькими оригіналами перекладені тексти[34]. Василь Олексійович працював у ще одній комісії – із складання біографічного словника діячів Поділля. У цьому йому активно допомагали приват-доценти

Ю.Й.Сіцінський і М.А.Плевако[35]. Така різноманітна богословсько-перекладницька і науково-дослідна робота сильно імпонувала студентській молоді, яка до того ж захоплювалася педагогічною майстерністю професора В.О.Біднова[36].

Перші дні перебування у Кам'янці-Подільському переконали Василя Олексійовича у тому, що в роботі по захисту української культури "доведеться з бою брати позиції..."[37] Вже 15 грудня 1918 р. вийшов перший номер першої міської україномовної позапартійної газети "Життя Поділля", в редколегії якої був і В.О.Біднов. В передовиці часопису він писав: "Кам'янець-Подільський являється культурним осередком всього Поділля... Місцеве українське громадянство, дбаючи про інтереси всього українського народу і об'єднується коло власного органу, кругом нової газети..., яка має виявляти наші бажання... До праці ж, до жвавої спільної роботи"[38]. У цій газеті В.О.Біднов разом з Л.Т.Білецьким працював до кінця лютого 1919 р., до приїзду М.С.Грушевського[39]. Знаючи ціну друкованого слова і його здатність впливати на умонастрої простих громадян, він продовжив свою культурно-освітню діяльність через іншу українську пресу, що виходила у Кам'янці, – "Новий шлях", "Наше слово", "Робітничу газету", тижневик "Освіта"[40].

Крім студентської аудиторії, В.О.Біднов працював у гімназії для дорослих, що була відкрита восени 1918 р. при університеті (тут навчався і Арсен, єдиний син Василя Олексійовича). Він викладав гімназистам історію України, готував їх до вступу на різні факультети[41].

В місті все більша кількість мешканців знали В.О.Біднова як різнобічного лектора-популярника, слово якого служило справі захисту і розбудови української державності. 29 червня 1919 р., під час урочистого засідання Ради професорів університету, присвяченого річниці першого Універсалу Української Центральної ради, він виголосив доповідь про передумови прийняття, зміст і значення для національно-визвольної боротьби українців цього історичного документа[42].

Особливою турботою В.О.Біднова були ті, хто тягнулися до української справи, ставали на її захист, працювали в духовному полі українства. Коли в червні 1919 р. при університеті було відкрито безплатний лекторій для козаків армії УНР і робітників, він разом з 7 іншими професорами, приват-доцентами і працівниками державного апарату прочитав кілька науково-популярних лекцій з історії України[43]. Преса повідомляла, що бажаючих дізнатися про минуле і сучасне України, її культуру було так багато, що "велика університетська авдиторія ледве вміщає всіх слухачів"[44]. В серпні В.О.Біднов прочитав подібні лекції на курсах з українознавства для урядовців, старшин і козаків окремого корпусу Кордонної охорони[45].

8 – 19 липня професор В.О.Біднов працював на курсах волосних інструкторів для Кам'янецького, Ушицького і Проскурівського повітів (50 осіб), де його слово прислужилося справі зміцнення національної свідомості учителів, кооператорів і селян[46].

У жовтні 1919 р. вчений отримав від Міністерства ісповідань УНР завдання влаштувати на базі богословського факультету курси для православного духовенства Кам'янця-Подільського. Сюди, крім священиків, прибули диякони, псаломщики, диригенти церковних хорів, любителі церковного читання, а також ті, хто цікавився українізацією Служби Божої[47]. Ще одні такі курси В.О.Біднов організував у червні 1920 р. Вони мали на меті підготувати 60 кандидатів на посади українських парафіяльних священиків та дияконів[48], поширити національну свідомість серед духовенства[49].

Багатогранною була громадська діяльність професора. Відразу із появою у Кам'янці-Подільському Кирило-Мефодіївського православного братства він став одним із найбільших його прихильників і активних членів, а згодом – і головою. Доводилося переборювати сильний опір місцевого духовенства, відданого Російській Православній Церкві, його лідера – подільського і брацлавського єпископа Пимена. Вони рішуче не приймали заходів із створення парафії Української Автокефальної Православної Церкви, переслідували тих священиків, які проводили Службу Божу українською мовою і не поминали тих осіб, що не мали відношення до історії, культури і церкви України. Парафія УАПЦ організувалася навколо університетської Свято-Миколаївської церкви. У приміщенні вузу В.О.Біднов періодично проводив загальні збори членів Кирило-Мефодіївського братства, інформацію про які публікувала місцева преса[50]. Остання повідомляла також про Службу Божу в університетській церкві, яка "приваблює свідомих українців своїм хором, українською проповіддю та відсутністю ворожих до української справи елементів". Після кожного такого заходу В.О.Біднов робив запис нових членів парафії, що свідчило про зростання впливу ідей українського церковного руху[51].

Очолюючи братство, він засуджував усіх відкритих противників УАПЦ, української державності і відродження, дуже непокоївся зухвалими і підступними діями церковних ієрархів РПЦ, що продовжували безкарно працювати в Україні проти України. У березні 1920 р. від імені Ради братства Василь Олексійович виступив у пресі із гострою заявою. У ній зокрема вказувалося: "Вважаючи єпископа Пимена Пигова, москаля по походженню і політичного ворога Українського народу, за владику, що самочинно, без порозуміння з найвищою українською владою посів Подільсько-Брацлавську катедру, Рада від імені братства заявляє, що вона протестує проти його шкідливої для української церкви, державності й культури діяльності та … його деспотично-свавільних вчинків зневаги до української влади та свідомого громадянства. Опираючись на ворожі до української справи місцеві елементи та несвідомість деякої частини населення, він дозволяє собі такі вчинки, що роблять цілком неможливим перебування Пигова на території України… Не можемо назвати за свого архирея ту особу, що йде проти волі нашого народу, зневажає його культурні та національні ідеали…"[52]

Як голова Кирило-Мефодіївського братства В.О.Біднов 17 вересня 1919 р. увійшов до складу Ради Міністра ісповідань УНР І.І.Огієнка, брав активну участь у її засіданнях, вирішенні ряду принципових питань церковно-

релігійного життя. Коли Рада доручила йому розробити сценарій присяги Директорії УНР українському народові, він взявся за це з натхненням. У центральному державному архіві вищих органів влади і управління України зберігається підготовлений ним рукопис під назвою "Справа урочистої присяги Високої Директорії УНР". Автор вважав, що цей захід повинен вилитися у велике національне свято, тому у кафедральному соборі Кам'янця-Подільського має правити "тільки українське (по настрою) духовенство". Він визначив 9 таких осіб, конкретно розписав сценарій Служби Божої: вечірньої, ранкової, літургії і "благодарственого молебеня", послідовність присяги (Директорія, уряд, військо). Розпорядниками дійства, як і облаштувальниками собору, мали бути члени братства[53].

В червні 1919 р. в Кам'янці зусиллями І.І.Огієнка і професорсько-викладацького складу університету створюється Подільська організація Українського Червоного Хреста. Василь Олексійович відразу став її членом, увійшов до складу президії[54]. Разом з іншими колегами він ініціював ряд цінних і корисних заходів, пов'язаних із лікуванням хворих козаків армії УНР, допомогою одужуючим, дітям тощо.

Як авторитетного діяча в місцевих українських педагогічних колах В.О.Біднова обирають головою учительської спілки Кам'янця-Подільського, а також головою українського педагогічного товариства[55]. До того ж, він залишався керівником Правобережної філії Катеринославського видавничого товариства, яке вимушено осіло в адміністративному центрі Поділля[56].

Ще до приїзду в університет Василь Олексійович вступив до української партії соціалістів-федералістів. Про свою участь у ній він заявив на сторінках "Життя Поділля" наприкінці грудня 1918 р. Однак віднайти факти про партійну діяльність В.О.Біднова не вдалося. Очевидно, саме від осередку цієї партії він увійшов до складу тутешньої організації Українського Національного Союзу і брав участь у ліквідації місцевих органів влади гетьманщини, зокрема припиненні діяльності Подільського губернського старости Кисельова[57]. 20 червня 1919 р. він разом з іншими діячами Поділля (понад 15 осіб) подав Директорії УНР меморандум, в якому викладалася програма діяльності уряду: скасувати постанову про трудові ради (у них бачиться шлях до соціалізму), передати селянам націоналізовану землю за викуп, утворити діловий кабінет з людей "безпартійних", організувати регулярну національну армію на основі загальної військової повинності, неучасті її в політичному житті, запровадити вільну торгівлю, покінчити з зовнішніми ворогами, анархією, домогтися політичної стабільності, скликати народне представництво з метою прийняття Конституції тощо[58]. Участь Василя Олексійовича у зазначеному демарші бачиться як придуманий політичний крок громадянина, інтелектуала, прихильника соціал-федералізму. Зрештою, він не суперечив рішенням з'їзду УПСФ (травень 1918 р.), зокрема в земельному питанні. Як відомо, цей форум висловився зокрема за демократизацію землеволодіння, яка "повинна перевестися на підставі примусового відібрання на певну платню всіх земель вище трудової норми і передачі їх малоземельному та безземельному селянству"[59].

Умови життя В.О.Біднова у Кам'янці-Подільському були вкрай складними. За його споминами, "білого хліба ми не бачили, мусіли задовольнятися тільки чорним, та й то з домішкою всяких сурогатів. Сало й м'ясо були недоступні. Були моменти, коли кукурудзяна мука являлася розкішшю. Про нове вбрання та й взуття й мріяти не можна було. …Замісць чаю вживали якихсь сурогатів, з сушеного листя з яблуні або вишні. Цукру не було місяцями… Навіть картоплі було тяжко добувати та до того й коштувала дорого.

…До звичайної роботи прийшла ще й праця на городі. Звичайно туди ми ходили дуже рано й перед вечером, а день присвячували університетові.

Зимою доводилося не мало терпіти від холоду. Дров не доставало та вони були й дорогі"[60]. І все ж, ці труднощі він переборював разом зі своїми колегами по університету, не втрачаючи віри у велику українську справу. Важче, а то й не можливо було протистояти радикальним політичним опонента.

Коли у квітні 1919 р., під час господарювання в місті ревкому, до університету завітав нарком освіти В.П.Затонський, то цей візит драматично позначився на долі богословського факультету – його закрили. З цього приводу Василь Олексійович згадував: "Я просив Затонського, щоб він дав можливість слухачам богословського факультету закінчити академічний рік, бо лишається вже не більше двох тижнів. Та це була даремна річ – комісар повторив свій наказ"[61]. 2 червня в кабінеті В.О.Біднова червоноармійці вчинили обшук, під час якого вилучили печатку Правобережної філії Катеринославського українського видавничого товариства. Саме цей факт і послужив підставою для арешту[62]. Від розстрілу Василя Олексійовича врятували козаки армії УНР, якими командував полковник О.І.Удовиченко[63].

Під час чергового захоплення Кам'янця більшовиками у липні 1920 р. Василя Олексійовича на місці не було. Напередодні він добровільно відступив разом із українськими частинами до Галичини, де працював із своїм сином у польовій газеті армії УНР. До міста повернулися аж 27 вересня[64].

Сподівання В.О.Біднова поринути в щоденну мирну працю в університеті і місті не виправдалися. Воєнно-політична ситуація швидко змінилася, і українське військо (в котре!) змушене було в середині листопада 1920 р. залишити Кам'янець, рідну землю. На цей раз – назавжди. Разом з українськими державними, політичними і громадськими діячами батьківщину покинув і Василь Олексійович Біднов, який мав ще достатньо сил прислужитися справі національного визволення українства. Розпочинався новий, емігрантський період його біографії.

Таким чином, у Кам'янець-Подільському державному українському університеті професор В.О.Біднов був однією із центральних постатей, яка вірою і правдою служила справі українського національного відродження. Майстерний лектор, керівник факультету, науковець, наставник молоді, культурно-освітній і громадський діяч – ось ті якості, що яскраво характеризують його працю в 1918 – 1920 рр. Вболіваючи за духовне обновлення

українського народу, він був в числі тих небагатьох самовідданих жертовників, які настирливо, крок за кроком будували свою рідну національну церкву.

Еміграція В.О.Біднова була пов'язана з поразкою Української революції, його антибільшовицьким світоглядом.

[1]Біднов В.О. Перші два академічні роки Українського Державного Університету в Кам'янці-Подільському: Уривок із спогадів // Кур'єр Кривбасу. – 1997. – № 69 – 70. Січень. – С. 65.
[2]Офіційне призначення В.О.Біднова до університету відбулося 12 жовтня 1918 р. (Див.: Державний вісник. – 1918. – 16 жовтня).
[3]Біднов В.О. Вказ. праця. – С. 66.
[4]Там само. – С.67.
[5]Див.: Василь Біднов – професор Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету по кафедрі історії української і загальної церкви // Свято Поділля: Видання Подільського українського товариства "Просвіта". – 1918. – 22 жовтня. – С.4.
[6]Біднов В. Освіта на Україні // Свято Поділля. – С. 5.
[7]Кам'янець-Подільський міський державний архів (далі – КПМДА). – Ф.Р.582. – Оп. 1. – Спр.5. – Арк.22.
[8]Центральний державний архів вищих органів влади і управління (далі – ЦДАВО України). – Ф.3876. – Оп.1. – Спр.3. – Арк.97 – 99.
[9]КПМДА. – Ф.Р.582. – Оп.2. – Спр.262. – Арк.1.
[10]Там само. – Спр. 135. – Арк.4.
[11]Там само. – Оп.1. – Спр.134. – Арк.166.
[12]Біднов В. Перші два академічні роки… – С. 69.
[13]КПМДА. – Ф.Р.582. – Оп.1. – Спр.41. – Арк.27.
[14]ЦДАВО України. – Ф.2582. – Оп.1. – Спр.182. – Арк.23, 24, 27, 28, 51, 53, 55; Дорошенко Д. Мої спомини про недавнє минуле. 2-е вид. – Мюнхен, 1969. – С.410, 415.
[15]Біднов В. Перші два академічні роки… – С.69.
[16]КПМДА. – Ф.Р.582. – Оп.1. – Спр.11. – Арк. 9.
[17]Там само. – Ф.Р.302. – Оп.1. – Спр 5. – Арк. 4зв.
[18]Там само. – Ф.Р. 582. – Оп.1. – Спр.10. – Арк.39; Спр.11. – Арк.9; Спр.41. – Арк.25, 26.
[19]Там само. – Спр.89а. – Арк.43зв.
[20]Пащенко О. Заснування Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету: Науково-літературний місячник. – Варшава. – 1936. – Кн. 5 (14). – С.673.
[21]КПМДА. – Ф.Р.582. – Оп.1. – Спр.133. – Арк.4.
[22]Там само. – Арк.15.
[23]Там само. – Арк.21зв.
[24]Там само. – Спр.134. – Арк.64.
[25]Там само. – Спр.35. – Арк.30; Спр.101. – Арк.118.
[26]Геринович В. До історії Кам'янець-Подільського інституту народної освіти: Відбитка з "Записок Кам'янець-Подільського ІНО" за 1927 р. – Кам'янець-Подільський, 1927. – С.6.
[27]Наш шлях. – 1920. – 6 червня.
[28]Трудова громада. – 1919. – 26 серпня.
[29]Див.: Наріжний С. Наукова праця проф. В.О.Біднова // Пам'яти професора Василя Біднова: Засідання українського історико-філологічного товариства в Празі дня 30 квітня 1935 р. – Прага, 1936. – С.30.
[30]КПМДА. – Ф.Р.582. – Оп.1. – Спр.41. – Арк.26; Оп.2. – Спр.135. – Арк.2зв.
[31]Там само. – Спр.132. – Арк.17.
[32]Там само. – Спр.145. – Арк.19.
[33]Там само. – Спр.81. – Арк.1.
[34]Там само. – Спр.30. – Арк.1 – 81.
[35]Наш шлях. – 1920. – 12 лютого.
[36]Див.: Білон П. Спогади. – Т.1. – Пітсбург, 1952. – С.49 – 97.
[37]Біднов В. Перші два академічні роки… – С.66.
[38]Життя Поділля. – 1918. – 15 грудня.
[39]Грушевський М.С. Автобіографія 1914 – 1919 рр. // Великий Українець: Матеріали з життя та діяльності М.С.Грушевського. – К., 1992. – С.219; Баженов Л.В. М.С.Грушевський і Поділля: історія і сучасність: матеріали II науково-практичної конференції, присвяченої 500-річчю м. Хмельницького. – Хмельницький, 1993. – С.225.
[40]Дорошенко Д. Життя і громадська діяльність проф. В.О.Біднова // Пам'яти професора Василя Біднова… – С.9.
[41]Біднов В. Перші два академічні роки… – С.67.
[42]Трудовий шлях. – 1919. – 29 червня.
[43]Подольский край. – 1919. – 28 июня.
[44]Там само. – 12 июля.
[45]Трудова громада. – 1919. – 14 серпня.
[46]Вістник Української Народної Республіки. – 1919. – 16 липня; Трудова громада. – 1919. – 17 липня; Подольский край. – 1919. – 17 июля.
[47]Трудова громада. – 1919. – 8 жовтня.
[48]Наш шлях. – 1920. – 16, 30 травня, 3 червня.
[49]КПМДА. – Ф.Р.582. – Оп. 1. – Спр.10. – Арк.39.
[50]Трудова громада. – 1919. – 17 серпня, 19 жовтня, 26 листопада.

[51]Наш шлях. – 1920. – 21 березня.
[52]Там само. – 25 березня.
[53]ЦДАВО України. – Ф.10720. – Оп.1. – Спр.27. – Арк.1 – 3.
[54]Величко Н. З життя Кам'янець-Подільського відділу українського товариства Червоного Хреста // Наше життя. – 1920. – № 1. – С.15.
[55]Дорошенко Д. Життя й громадська діяльність проф. В.О.Біднова. – С.9.
[56]Наше життя. – 1920. – №1. – С.25.
[57]Дорошенко Д. Життя й громадська діяльність проф. В.О.Біднова. – С.9.
[58]Мазепа І. Україна в огні й бурі революції – 1917 – 1921. – Т.2. – Прага, 1942. – С.296; Трудовий шлях. – 1919. – 29 червня.
[59]Цит. З: Солдатенко В.Ф. Українська революція. Історичний нарис: монографія. – К., 1999. – С.481.
[60]Біднов В.А. Два перші академічні роки… – С. 73.
[61]Там само. – С.70.
[62]Завальнюк О. З історії Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету // Етнічна історія народів Європи: Збірник наук. праць. – Вип. 6. – К., 2000. – С.69.
[63]Біднов В. Перші два академічні роки… – С.70.
[64]Саламаха І. Василь Біднов у Кам'янець-Подільському // Слово і час. – 1997. – №11 – 12. – С.73.

Тетяна ШЕВЧЕНКО
Київ

ДОМИ ТОВАРИСТВА ІСУСА, ЇХ ФУНДАТОРИ І БЛАГОДІЙНИКИ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ: 1572 – 1647

У 1648 р. на українських землях діяло 17 єзуїтських домів (монастирів). 16 із них знаходилися у Речі Посполитій і один на землях Габсбургів. До Польської провінції Товариства Ісуса належало 15 домів: два у Ярославі, по одному у Львові, Луцьку, Кам'янці, Вінниці, Кросні, Бересті, Барі, Острозі, Фастові, Ксаверові, Переяславі, Новгороді-Сіверському і Києві. Один дім знаходився на території Литовської провінції (у Пинську) і ще один – на території Австрійської (у Гуменному, звідки був перенесений до Ужгорода).

Орден ділився на кілька асистенцій на чолі з асистентами, які знаходились при генералі в Римі. Асистенції ділились на провінції, кожну з яких очолював провінціал. Перші єзуїтські осідки на території Корони Польської і Великого князівства Литовського утворювали Польську віце-провінцію у складі Австрійської провінції, яка у 1563 р. відокремилась від Верхньонімецької провінції. У 1568 р. на провінційній Конгрегації було висунуто ідею відокремлення "польських" домів від Австрійської провінції і їх приєднання до провінції Фландрії (Бельгії). Але реалізований цей проект не був[1]. У 1574 р. постала окрема Польська провінція. У 1608 р. від неї відокремилась Литовська провінція, яка охопила територію Великого князівства Литовського, Мазовії і Вармії. Польська провінція належала до Німецької асистенції, і лише у 1756 р. стала сама незалежною асистенцією[2].

Кожна провінція Товариства Ісуса ділилась на менші одиниці – орденські доми. Відповідно до особового складу і призначення, це були доми професів, колегії, резиденції, новіціати, пробаційні доми і місії.

У **домах професів** пребували переважно професи чотирьох обітниць. У своїх домах професи займались лише душпастирською і науковою діяльністю (у педагогічній діяльності ці єзуїти не брали участь). Доми професів існували тільки на милостиню, постійних фундацій не мали[3]. Кожна орденська провінція мала щонайменше один дім професів, де знаходився провінціал, його секретар та економ провінції.

Найбільше ж єзуїтів мешкало в **колегіумах**. У 1558 р. І Генеральна Конгрегація затвердила норму мінімальної кількості єзуїтів, які могли утворювати колегіум: два – три священики для прийняття сповідей, проповідництва, проведення реколекцій тощо, 4 – 5 вчителів, кілька їх заступників для непередбачених випадків, двоє братів-коадьюторів. Отже, загальна кількість єзуїтів сягала понад 20 осіб[4]. Пізніше декрет генерала Лайнеза визначив, що фундаційний акт колегіуму мусить надавати землю на утримання щонайменше 20 осіб[5]. При колегіумах могли діяти школи для єзуїтських кліриків і світської молоді, де викладали єзуїти даного колегіуму[6]. За назвою цього дому "колегіумами", чи "колегіями", почали називати і єзуїтські школи для світських учнів[7].

Колегіум як один із єзуїтських домів складався із кількох будинків: це колегіум як орденський дім з кляузурою, церква, школа, господарські будівлі, а також бурса і конвікт[8].

Школи для світських не могли приймати плати за навчання навіть під виглядом пожертв. Колегіуми, не забезпечені матеріально, розпускались[9].

© Т.Шевченко

Колегіуми, на відміну від домів професів, мали сталі прибутки, маєтки чи володіння, які призначались на потреби й ужиток студентів[10]. Колегіумам, які могли утримувати на власні прибутки вчителів і 12 схоластиків, заборонялось просити милостиню чи приймати інші пожертви[11]. Але при наявності благодійника колегіум міг прийняти пожертву без огляду на рівень своїх прибутків, аби збільшити кількість схоластиків і вчителів[12].

До середини XVII ст. доходи в натуральній формі з маєтків переважали над іншими доходами колегіумів. З другої половини XVII ст. значне місце в бюджеті єзуїтських колегіумів стали займати грошові доходи. Джерелами грошових надходжень були чинш, позики під відсотки юдейським кагалам (банкам), прибутки з нерухомості, аптеки, а також частково пожертви донаторів. З XVIII ст. грошові доходи стали домінуючими, хоча фільваркове господарство залишалось підставою для утримання колегіумів аж до скасування Товариства.

З прибутків колегіуми сплачували пожертви потребуючим, податки на користь держави, контрибуцію на утримання кліриків провінції.

Резиденцію складала невелика кількість єзуїтів, зайнята переважно душпастирською працею. На чолі резиденції стояв суперіор, призначений провінціалом. При резиденції могли діяти початкові і середні школи для світських учнів.

У **новіціатах** молоді єзуїти протягом двох років випробували свою здатність до орденського життя[13], а в **домах третьої пробації** священики глибше пізнавали єзуїтську духовність і право, проходили реколекції – "Духовні вправи" Ігнатія Лойоли. Як і колегіуми, новіціати і доми пробацій могли мати сталі фундації, призначені для власного вжитку, оздоблення церкви чи утримання у належному стані своїх будинків[14]. Усі провінції мусили посідати новіціат і дім третьої пробації.

Місійні осідки складалися з кількох осіб (від однієї до чотирьох), які провадили душпастирську працю в навколишній місцевості. Чисельніші місії існували як окремі адміністративні одиниці, менші приписувались до сусіднього колегіуму чи резиденції. При потребі, наявності впливових та заможних благодійників статус місії міг зрости, і вона ставала резиденцією[15]. Рішення про це приймав генерал.

Але на практиці не було жорсткого "перетікання статусів": від місії до резиденції, від резиденції до колегіуму. Залежно від потреб Ордену та місцевих обставин новозаснований осередок Товариства Ісуса міг одразу ж здобути статус резиденції (оминаючи "стадію місії"), або колегії (оминаючи "стадії і місії і резиденції"). Могло трапитись і так, що статус колегіуму або резиденції "падав" до місії.

"Конституція" називає жертводавців Ордену знаряддями Божої Доброти і детально інструктує, коли і скільки разів слід відправляти меси за живих і померлих фундаторів та благодійників колегіуму[16], зобов'язуючи єзуїтів надавати всілякі духовні послуги своїм бенефакторам і їх близьким, молитись за них, як і за ворогів Товариства[17]. Так, "Домашній розпорядок" ("Ordo domesticus") Польської провінції за 1604 р. містив детальний перелік молитв за фундаторів і благодійників домів[18]. "Конституція" ретельно пояснювала, яку саме свічку відсилати на знак подяки жертводавцеві[19]. При цьому єзуїтам нагадувалось, що свіча є знаком подяки, а не виразом права патронату[20]. Символічну свічу міг передати жертводавцям і сам генерал Ордену. Так зробив у 1580 р. Еверердо Меркуран, виславши свічу першим фундаторам єзуїтів на Русі Софії і Янові Штемберґ-Косткам, на освячення наріжного каменя Ярославського колегіуму[21].

Настоятелі мусили утримувати зв'язок із друзями Ордену та докладати зусиль, аби неприятелів Товариства Ісуса перетворити на його прихильників[22]. Ієрархія пріоритетів виглядала так: насамперед слід було дбати про прихильність Апостольської Столиці, потім – світських володарів, магнатів та впливових людей[23]. Між єзуїтами і їх жертводавцями відбувалися часті кореспонденційні та безпосередні контакти. Найчастіше зустрічі з фундаторами та благодійниками відбувались під час церковних і шкільних урочистостей, театралізованих вистав учнів місцевих орденських шкіл. Останні під керівництвом наставників-єзуїтів складали й виголошували присвячені жертводавцям панегірики, промови подяки, привітання з нагоди зайняття урядів, емблематичні і гербові вірші, на смерть фундаторів і благодійників – "плачі" та жалобні промови.

Рішення про прийняття фундацій генерал Ордену приймав особисто, а рішення про повернення чи передачу фундації він приймав спільно з Генеральною Конгрегацією – найвищим органом законодавчої влади Товариства Ісуса[24]. Доми і церкви Ордена, за виключенням домів професів та їх церков, могли приймати в дар як рухому власність (гроші, книги, одяг, продукти харчування тощо), так і нерухому (землі, маєтки, будинки і т. п.). Але при цьому розміри отримуваних пожертв обмежувались нагальною необхідністю щоденного вживання і мешкання[25]. Доходи ж з отриманих володінь (наприклад, сільськогосподарські продукти) допускалось використовувати лише для ужитку дому, а не для продажу[26]. Фундатори могли висунути певні умови надання фундації (наприклад, відкриття школи з певною кількістю класів чи проведення місіонерської діяльності в якійсь місцевості), які єзуїти, приймаючи фундацію, мусили виконувати[27].

Оскільки "Конституція" схвалювала заохочення єзуїтами пастви до добрих і побожних справ[28], то душпастирська робота проводилась систематично, вівся її облік. Зокрема, зберігся перелік потенційних благодійників Кросненського колегіуму із зазначенням їх суспільного становища, родинного стану і жертводайних можливостей. Біля кожного прізвища стояв припис, що дана особа висловлювала намір надати Орденові конкретну допомогу, і що слід шукати її прихильності[29]. Жебрання ж дозволялось єзуїтам лише в разі крайньої потреби[30]. У жодному разі не допускалось приймання пожертв за духовні послуги: відправлення мес, здійснення Таїнств, прийняття сповідей, проголошення проповідей, викладання тощо[31].

Єзуїти прагнули осідати у великих містах, аби бути в центрі політичного та інтелектуального життя. Найбільше єзуїтських домів було зафундовано за правління Стефана Баторія (1576 – 1586), який прагнув створити таким чином "Річ Посполиту дійсно католицьку"[32]. Для повноцінного опанування заснованих за Баторія 8 домів і зібрання сил для відкриття нових знадобилося понад 20 років. У Польській провінції не застосовувалось рішення Генеральної Конгрегації 1565 р., яке зобов'язувало робити перерву у відкритті нових колегіумів для зміцнення вже існуючих[33]. До 1648 р. у Речі Посполитій було зафундовано 50 єзуїтських домів. Із них 17 – на українських землях. Тут, як і в усій Речі Посполитій, переважна більшість (78,6%) зафундованих домів знаходилась у королівських містах. 4 доми (28,6%), Ярославський, Острозький і Ксаверівський, – у приватних містах і один (7,1%), Фастівський, – у духовному.

Як і в усій Речі Посполитій, на українських землях переважали індивідуальні фундації (зафундовані однією особою). Так, 12 фундацій були індивідуальними (70,6%), п'ять (29,4%) – колективними.

Фундаторами єзуїтських домів на українських землях були як духовні особи (місцеві єпископи і один отець-єзуїт), так і світські – магнати і шляхта. На території Корони і Великого князівства Литовського (без урахування українських земель) тільки протягом 1564 – 1618 рр. єпископи були фундаторами чи співфундаторами 13 домів (37% від усіх фундаторів), а духовні особи взагалі складали 46% фундаторів і співфундаторів. Адже Орден був тісно пов'язаний з новою посттридентською ґенерацією польських єпископів, які бачили в єзуїтах найкраще знаряддя Католицької реформи[34]. Не випадково більше половини єзуїтських домів у Речі Посполитій у XVI – на початку XVII ст. були зафундовані єпископами, починаючи від вармінського Станіслава Гозія, який запросив їх до Браунсберга. І це при тому, що запрошення Ордену вимагало від благодійників чимало жертв. Так, замість скромної вчительської зарплати для 2 – 3 осіб треба було забезпечити утримання для цілої школи-монастиря разом з братами-коадьюторами. Заснована на кошти єпископа-фундатора школа, стаючи, згідно з правилами Товариства Ісуса, єзуїтським монастирем, переходила у власність Ордену. Новозаснована школа, відповідно, вже не підлягала юрисдикції єпископа, який її заснував[35].

Протягом 1572 – 1647 рр. єпископи зафундували 5 домів Товариства Ісуса (31% від загальної кількості фундаторів), духовні особи загалом складали серед фундаторів 38%. Це були: луцькі єпископи Мартін Шишковський (фундатор місії у Луцьку) і Павло Волуцький (фундатор місії у Бересті), перемиський єпископ Станіслав Рогаля Сєциньський (фундатор колегіуму у Перемишлі), київський єпископ Богуслав Бокша-Радошовський (фундатор Фастівської резиденції). Єзуїт Ігнатій Єлець зафундував орденську резиденцію у своєму родинному містечку Ксаверові.

Серед благодійників Ордену духовні особи складали 16,9%. Із них 3 особи (2,59% від загальної кількості духовних) були колишніми єзуїтами: Єронім Красицький, перемиський канонік і парох (благодійник Перемиського колегіуму), Мацей Халковій, парох із Устя (благодійник Львівської резиденції), Олександр Соколовський, київський єпископ (благодійник єзуїтських домів у Фастові і Києві, фундатор конвікту для бідної шляхти при Новгород-Сіверському колегіумі). Ще 29 благодійників (25% від загальної кількості духовних) були єзуїтами. Серед них були: Ігнатій Єлець, благодійник Фастівської резиденції; жертводавці Ярославського колегіуму і церкви: папський посол і дипломат, теолог і проповідник Антоніо Поссевіно; блискучий проповідник і теолог Петро Скарга; польські провінціали Джованні Пауло Кампано і Деціо Стріверіо; видатний гуманіст і педагог Бенедикт Гербест; один із творців "Ratio studiorum" Леонард Кракер; місіонер і теолог, учасник Берестейського собору Каспар Ногай.

9 єзуїтських домів були жертводавцями Ярославського дому (1,31% від загальної кількості донаторів). Це Клаудіополітанський (Коложварський) колегіум у Семигородді (донація 1587 р.), і річпосполитські: Браунсберзький, Віленський, Львівський (у джерелі названий колегіумом, хоча насправді отримав цей статус лише наступного року; на момент надання ж дім мав статус резиденції), Люблінський, Пултуський, Полоцький, Познанський і Ризький (донації 1606 р.).

4 із духовних благодійників (2,59% від загальної кількості духовних) були уніатами. Всі вони належали до вищої ієрархії і робили надання одному колегіуму – Луцькому. Це митрополит Йосиф Велямін Рутський, володимиро-берестейські єпископи Іпатій Потій і Йосиф Баковецький, пинсько-турівський єпископ Паїсій Оникевич-Саховський. Уніатом був і князь Юрій Чарторийський, жертводавець ярославських єзуїтів.

Серед фундаторів і благодійників єзуїтських домів перевагу мали особи шляхетського походження. Вони складали від 43,44% до 59,18%. Жертводавцями Ордену були як представники руських аристократичних родин (князі Ян Симеон Слуцький, Миколай і Юрій Чарторийські, Януш Тишкевич, Криштоф Збаразький, Миколай та Ієронім Язловецькі, Валенти Олександр Калиновський, Олександр Пісочинський), так і місцеві шляхтичі польського походження (родина Костків, Лукаш і Станіслав Жулкевські, Станіслав Конєцпольський, Юрій Мнішек, Станіслав Заремба).

Серед світських благодійників-немешканців Речі Посполитої впадають в око дві постаті. Це анонімний молдавський шляхтич, жертводавець Новгород-Сіверського колегіуму, і волоський господар, донатор єзуїтської церкви у Кам'янці, якого за роком донації можна ідентифікувати з Міхнеа Раду. На підставі наявних джерел можна вважати, що пожертви обидвох були одноразові[36].

З кінця 1610-х рр. до початку XVIII ст. серед фундаторів у всій Речі Посполитій переважали магнати[37]. Те саме можна сказати і про єзуїтських фундаторів на українських землях, серед яких були Миколай і Єронім Язловецькі, Валенти Олександр Калиновський, Лев Сапєга, Альберт Станіслав Радзивил, Анна Острозька і Анна Алоїза Ходкевич (у дівоцтві Острозька), Олександр Пісочинський і Януш Тишкевич.

Частка жінок серед фундаторів єзуїтських домів у Речі Посполитій була відносно невелика. У випадку

домініканських чи бернардинських фундацій жінки відігравали значно більшу роль[38]. Жінки були фундаторками чи співфундаторками 4 із 14, єзуїтських домів. Софія зі Спрови Одровонжівна, власниця Ярослава, зафундувала у містечку перший єзуїтський колегіум. Її донька Анна (у шлюбі Острозька) майже за 60 років зафундувала у Ярославі ще і єзуїтську резиденцію. В Острозі донька Анни Острозької Анна Алоїза Ходкевич стала фундаторкою єзуїтського колегіуму. У Львові співфундаторками колегіуму були Софія Гандзльова, сестри Софія (у першому шлюбі Слуцька, у другому Ходкевич) і Катерина (у шлюбі Остророгова) Мелецькі, Анна і Ельжбета Сенявські. Серед усіх жертводавців жінки складали 31,63%.

П'ятеро із благодійників (0,73% від загальної кількості жертводавців) були православними. Стільки ж було уніатів. Православними були жертводавці Львівського колегіуму (Костянтин Корнякт), Вінницької резиденції (Олександр Балабан), Новгород-Сіверського колегіуму (анонімний молдавський шляхтич), Ярославського колегіуму (князі Іоанн Симеон Слуцький та Олександр Острозький). Ще 5 фундаторів і благодійників (0,73%) були католиками-конвертитами із православ'я: єзуїт Ігнатій Єлець (фундатор Ксаверівської резиденції і благодійник Фастівської), Софія Мелецька (у першому шлюбі Слуцька, у другому – Ходкевич, одна із фундаторок єзуїтського дому у Львові), князь Юрій Вишневецький (благодійник Луцького колегіуму), подружжя Острозьких – Костянтин і Олександра з Тишкевичів (донатори ярославських єзуїтів).

2 із благодійників (0,29%) були протестантами. Це кальвіністи Ян Пєньонжек і князь Януш Острозький. Обидва були жертводавцями Ярославського колегіуму і церкви. Католиками-конвертитами з протестантизму були 4 з фундаторів і благодійників (0,58% від їх загальної кількості). Це Петро Баль із Гочви (колишній кальвініст), фундатор Кросненського дому, Балтазар із Тюрінгії, фундатор єзуїтської аптеки в Острозі, Станіслав Ревера Потоцький (колишній кальвініст), благодійник Кам'янецького колегіуму, і Катерина Собанська, донаторка церкви і колегіуму єзуїтів у Ярославі.

Один жертводавець був юдеєм. Це ярославський міщанин Піпкус.

27 осіб (5,25%) були одночасно фундаторами чи благодійниками двох – трьох домів.

Родинні зв'язки мали між собою 42,42% фундаторів і благодійників.

Єзуїтські доми у Польській і Литовській провінціях (1564 – 1648)

№	Рік відкриття	Місце заснування	Статус (вид) дому	Фундатори
1	1564	Бранево (Браунсберг)	Колегіум 1564 – 1773	Вармінський єпископ Станіслав Гозій
2	1566	Пултуськ	Колегіум 1566 – 1773	Плоцький єпископ Анджей Носковський
3	1569	Вільно	Колегіум і академія 1569 – 1773	Єпископ Валеріан Протасевич
4	1571	Познань	Колегіум 1571 – 1773	Єпископ Адам Конарський
5	1572	Ярослав	Колегіум 1572 – 1773	Софія зі Спрови Одровонжівна і Ян Штемберґ-Костка
6	1579	Колозвар	Колегіум 1579 – 1595	Криштоф Баторій
7	1580	Полоцьк	Колегіум 1580 – 1820	Стефан Баторій
8	1582	Люблин	Колегіум 1582 – 1773	Єпископ Бернард Мацейовський і Миколай Зебжидовський
9	1582	Рига	Колегіум 1582 – 1621	Стефан Баторій
10	1583	Каліш	Колегіум 1583 – 1773	Примас Станіслав Карнковський
11	1583	Краків	Резиденція при церкві св. Барбари 1583 – 1591, дім професів 1591 – 1773	Фундаторів не було. Початкові кошти для фундації надав сам Орден
12	1583	Дорпат	Резиденція і колегіум 1583 – 1625	Стефан Баторій

13	1584	Львів	Місія 1584 – 1590, резиденція 1590 – 1607, колегіум 1607 – 1773	Львівський архиєпископ Дмитро Соліковський, Єжи Мнішек, Софія Гандзльова, Софія Мелецька, Катерина Остроpогова, Анна Сенявська Ельжбета Сенявська, Станіслав Стадницький
14	1584	Ґданьськ	Капеланія при церкві св. Бриґіди 1584 – 1649	Єпископ Єронім Роздражевський
15	1585	Краків	Новіціат при церквах св. Щепана і св. Матфея 1585 – 1773	Приходський священик Томаш Плаз і Анна Комарницька
16	1586	Несвіж	Колегіум 1586 – 1773	Миколай Криштоф Сирітка Радзивил і Зиґмунт Радзивил
17	1593	Торунь	Колегіум 1593 – 1773	Настоятелька бенедиктинського монастиря Маґдалена Мортенська
18	1600	Краків	Колегіум при церкві св. Петра і Павла 1600 – 1773	Зиґмунт III Ваза
19	1600	Ґданьськ	Колегіум 1600 – 1780	Єпископ Єронім Роздражевський
20	1602	Сандомир	Колегіум 1602 – 1773	Єпископ Єронім Ґостомський
21	1604	Вільно	Новіціат 1604 – 1773 і дім професів 1604 – 1773	Зиґмунт III Ваза
22	1604	Луцьк	Місія 1604 – 1608, колегіум 1608 – 1773	Луцький єпископ Мартін Шишковський
23	1608	Кам‘янець-Подільський	Місія 1608 – 1609, колегіум 1610 – 1773	Миколай і Єронім Язловецькі
24	1608	Кроже	Місія 1608 – 1615, резиденція 1615 – 1618, колегіум 1618 – 1773	Єпископ Мельхіор Ґедройц
25	1609	Ломжа	Місія 1609 – 1613, резиденція 1613 – 1616, колегіум 1616 – 1773	Приходський священик і плоцький канонік Ян Хочішевський
26	1610	Орша	Резиденція 1610 – 1611, колегіум 1611 – 1820	Зиґмунт III Ваза
27	1610	Перемишль	Колегіум 1610 – 1773 і дім професів 1756 – 1773	Перемиський єпископ Станіслав Сєциньський
28	1611	Вінниця	Місія 1611 – 1619, резиденція 1619 – 1646, колегіум 1646 – 1648	Валенти Олександр Калиновський
29	1611	Плоцьк	Резиденція 1611 – 1626, колегіум 1626 – 1773	Єпископ Мартін Шишковський

30	1611	Смоленськ	Резиденція 1611 – 1620, колегіум 1620 – 1654	Смоленський воєвода Олександр Ґошєвський і Сигізмунд III
31	1612	Рава Мазовецька	Колегіум 1612 – 1773	Єпископ Павло Волуцький і його брати Станіслав, Себастьян і Філіп
32	1614	Кросно	Місія 1614 – 1619, резиденція 1619 – 1647, колегіум 1647 – 1773	Петро Баль з Гочви
33	1615	Берестя	Місія 1615 – 1617, резиденція 1619 – 1633, колегіум 1633 – 1773	Луцький єпископ Павло Волуцький, Лев Сапєга
34	1616	Бар	Місія 1616 – 1632, резиденція 1632 – 1646, колегіум 1646 – 1666, місія 1701 – 1732, резиденція 1732 – 1749, колегіум 1749 – 1773	Станіслав Жулкевський
35	1616	Бидґощ	Місія 1616 – 1619, резиденція 1619 – 1646, колегіум 1646 – 1780	Хелмінський єпископ Ян Кучборський, Адам і Ядвіґа Рихловські
36	1618	Мальборк	Резиденція 1618 – 1780	Хелмінський єпископ Ян Кучборський
37	1620	Хойниці	Резиденція 1620 – 1749, колегіум 1749 – 1773	Приходський священик Ян Доремґовський
38	1620	Фастів	Резиденція 1620 – 1639, місія 1746 – 1749	Київський єпископ Богуслав Бокша-Радошовський
39	1622	Ґродно	Місія 1622 – 1635, резиденція 1635 – 1664, колегіум 1664 – 1773	Ґродненський староста Станіслав Кособудзький
40	1623	Ґруджьондз	Колегіум 1623 – 1773	Хелмінський єпископ Ян Кучборський
41	1624	Остріг	Колегіум 1624 – 1773	Анна Ходкевич (у дівоцтві Острозька)
42	1626	Решель	Місія 1626 – 1631, резиденція 1631 – 1649, колегіум 1649 – 1780	Королівський секретар Стефан Садорський
43	1630	Диненбург	Резиденція 1630 – 1761, колегіум 1761 – 1811	Смоленський воєвода Олександр Ґосевський
44	1632	Пинськ	Резиденція 1632 – 1638, колегіум 1638 – 1773	Пинський староста Альберт Станіслав Радзивілл
45	1635	Ярослав	Резиденція Діви Марії “у полі” 1635 – 1662, колегіум 1662 – 1773	Анна Острозька (у дівоцтві Штемберґ Костка)
46	1635	Ксаверів	Резиденція 1635 – 1670	Ігнатій Єлець SJ

47	1636	Переяслав	Резиденція 1636 – 1645, колегіум 1645 – 1648	Лукаш Жулкевський
48	1636	Новгород-Сіверський	Резиденція 1636 – 1646, колегіум 1646 – 1648	Олександр Пісочинський
49	1637	Вітебськ	Резиденція 1637 – 1682, колегіум 1682 – 1870	Смоленський воєвода Олександр Ґосевський
50	1647	Київ	Колегіум 1647 – 1648	Януш Тишкевич

[1]Poplatek J. Encyklopedia jezuitów polskich w XVI wieku. Maszynopis w Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. – S. 278.
[2]Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy: 1564 – 1995 / Oprac. L. Grzebień. – Kraków, 1996. – S. 20, 540 – 541.
[3]Constitutiones Societatis Iesu a Congregatione Generali XXXIV annotatae et Normae complementariae ab eadem Congregatione approbatae. – Roma, 1995. – [325].
[4]O'Malley J. W. Pierwsi jezuici. – Kraków, 1999. – S. 350.
[5]Pelczar R. Działalność oświatowo-kulturalna Jezuitów w diecezji przemyskiej w XVI – XVII wieku. – Przemyśl, 1999. – S. 12 – 13.
[6]Constitutiones… [324], [327], [328], [329], [330], [331], [332], [398].
[7]Constitutiones… [324], [327], [328], [329], [330], [331], [332], [398].
[8]Paszenda J. Jezuickie budynki szkolne w dawnej Polsce // Jezuicka *ars educandi*. Prace ofiarowane Księdzu Profesorowi Ludwikowi Piechnikowi SJ. – Kraków, 1995. – S. 169.
[9]Institutum Societatis Iesu. – Vol. 2. – Florentiae, 1893. – P. 195.
[10]Regimini militantis Ecclesiae, 8; Exposit Debitum, 8 // Institutum Societatis Iesu. – Florentiae, 1892. – Vol. I. – P. 3 – 7, 22 – 28.
[11]Constitutiones… [331].
[12]Constitutiones… [332].
[13]Constitutiones… [337].
[14]Constitutiones… [5], [554].
[15]Encyklopedia... S. 127, 291, 539, 565, 568 – 569.
[16]Constitutiones… [309], [310], [311], [315], [316], [640].
[17]Constitutiones… [318], [638], [824].
[18]Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). – Provincia Poloniae. – Vol. 4: Ordo domesticus provinciae Poloniae 1604. – Modlitwy które naszy maią odprawować. – F. 3.
[19]Constitutiones… [312], [313].
[20]Constitutiones… [314].
[21]Paszenda J. Budowle jezuickie w Polsce. – Kraków, 1999. – T. 1. – S . 65.
[22]Constitutiones… [426].
[23]Constitutiones… [824].
[24]Constitutiones… [320], [322], [323], [420], [743], [762], [763].
[25]Constitutiones… [561], [562].
[26]Constitutiones… [563].
[27]Constitutiones… [321], [442].
[28]Constitutiones… [564], [648].
[29]ARSI. – Provincia Poloniae. – Vol. 75: Polonia et Lithuania. Historia fundationum. – Crosnensis Collegii descriptio. – F. 24v.
[30]Constitutiones … [331], [569].
[31]Constitutiones… [4], [565], [566], [567], [640].
[32]ARSI. – Provincia Germaniae. – Vol. 163: Epistolae. – Ioannes Campano ad P. Generalem Claudio Aquaviva. Mir, 28.08.1584. – F. 152v; Völker K. Stefan Bathorys Kirchenpolitik in Polen // Zietschrift für Kirchengeschichte. – 1937. – N 56. – P. 79 – 86.
[33]Monumenta Historica Societatis Iesu. Monumenta Paedagogica. – Vol. III. – Romae, 1974. – P. 8 – 9. З цією проблемою єзуїти інших провінцій зітнулись ще в першій половині – середині 1550-х рр., коли внаслідок швидкого зростання кількості шкіл і браку відповідних учителів різко впав рівень викладання: Scaduto M. Alle origini della pedagogia dei gesuiti // La civilta cattolica. – Vol. I. – 1976. – P. 455; O'Malley J. W. Perwsi jezuici… S. 344 – 347, 350 – 353.
[34]Kłoczowski J. Zakony męskie w Polsce w XVI – XVIII w. // Kosciół w Polsce. – Kraków, 1969. – S. 513. Порівняй: Litak St. W dobie reform i polemik religijnych // Chrześcijaństwo w Polsce: Zarys przemian (966 – 1979). – Ed. J. Kłoczowski. – Lublin, 1992. – S. 216 – 218; Paszenda J. Wybór miejsca na fundacje dla jezuitów // Jezuicka *ars historica*. – Kraków, 2001. – S. 454.
[35]Korewa J. Z dziejów diecezji warmińskiej w XVI w. Geneza braniewskiego Hosianum. Przyczynek do dziejów zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą. – Poznań – Warszawa – Lublin, 1965. – S. 144.
[36]ARSI. – Fondo Gesuitico: Collegia. – Busta 83/1452 I. – Fascicolo 10: Kamieniec. – N 1; Załęski S. Jezuici w Polsce. – T. IV (3). – Kraków, 1905. – S. 1401.
[37]Staniek H. Fundatorzy i fundacje kolegiów jezuickich w Polsce w latach 1564 – 1772/73 // Summarium sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL. – 1971. – N 1 (21). – S. 56 – 58.
[38]Staniek H. Fundatorzy … – S. 60.

This work was supported by the Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation, grant No.:126/2000

Світлана ТРУХМАНОВА
Вінниця

ПРО ПІДГОТОВКУ КАДРІВ РАДЯНСЬКИХ СПЕЦІАЛІСТІВ у 20-х роках XX століття (на матеріалах подільських міст)

Питання підготовки радянських спеціалістів привертає увагу сучасних дослідників насамперед недостатньою вивченістю. Такий стан обумовлений тривалим одностороннім підходом, який базувався на радянських ідеологічних засадах. Соціологічні уявлення, як ідея двох основних складових радянського суспільства – класів пролетаріату та селянства з прошарком інтелігенції, довгий час зумовлювали ставлення до останньої, як до другорядної верстви населення. Поняття "інтелігенція" (від лат. Intelligens – розумний, розуміючий) склалося насамперед на основі професійної приналежності людини до спільноти людей, що займаються розумовою, творчою працею, розвитком та поширенням культури, мають відповідну, як правило, вищу освіту, але нерідко характеризує людину з морально-етичної точки зору, вбачаючи у представниках інтелігенції втілення високої моральності та культури. Загалом, дослідженням за радянського часу була притаманна позитивна оцінка більшовицьких соціальних перетворень, зокрема створення нової інтелігенції шляхом формування верстви радянських спеціалістів.

З 90-х рр. XX ст. відбувається перехід до вільного від радянських ідеологічних догм бачення вказаної проблеми, напрями досліджень розширюються, стають багатоплановими. Враховуються як потреби у розробці концептуальних питань, так і розгляд проблематики конкретних тем. Велику увагу дослідників привертає аналіз феномену інтелігенції, сутності поняття, розвитку та значення цього соціального утворення у суспільстві та в історії.

Російський соціолог М.Н.Руткевич, підкреслюючи найбільші труднощі при дослідженні складу радянської інтелігенції, звертається до питання про її соціальну неоднорідність. Він вважає необхідним дослідження як груп осіб висококваліфікованої розумової праці (інженерів, лікарів, вчителів, науковців і т.п.), яких звичайно називають спеціалістами, так і груп службовців-неспеціалістів, а також осіб, які виконували функції управління. Остання група вже у 20-х рр. отримала назву "номенклатури", але розглядалась соціологами як окрема одиниця з 60-х рр.

Сучасні дослідники підкреслюють швидкі темпи зростання радянської інтелігенції: формуючись у 20-х роках, вона наприкінці 30-х складала одну шосту, а через півстоліття вже третю частину населення СРСР. В Україні лише за тринадцять років після перепису 1926 р. її чисельність зросла майже у чотири рази.

Всебічний розгляд розвитку та ролі інтелігенції в українському суспільстві подано у 3-томній колективній праці під редакцією Ю.О.Курносова "Нариси історії української інтелігенції (перша половина XX ст.)"[1].

Відбиваючи вплив подій української революції на робітництво, О.П.Реєнт у своєму дослідженні висвітлює систему професійної підготовки кадрів, участь у ній інтелігенції. Автор підкреслює, що, незважаючи на зусилля влади в галузі культурно-освітньої політики, "небувалі якісні втрати в галузі культури" не були заповнені. До того ж "нехтуванням, а то й репресіями щодо інтелігенції було майже знищено здатність населення відтворювати висококультурний шар інтелектуальної еліти"[2].

Важливим кроком на шляху вивчення процесу формування інтелігенції в Україні є монографія Г.Касьянова "Українська інтелігенція 1920-х – 30-х рр.: соціальний портрет та історична доля". Цієї проблеми торкаються й інші українські історики[3]. Основним лейтмотивом досліджень Г.Касьянова є розгляд процесу соціально-психологічної трансформації української інтелігенції, який бере свій початок у 20-х роках XX ст. Слідом постає потреба розгляду особливостей процесу формування цієї верстви у регіонах, ролі соціально-економічних чинників цього процесу, результатів втручання влади. Виникає необхідність враховувати великі розбіжності у трактуванні терміну "інтелігенція" – від поширеного у 20-х роках співвідношення її лише з спеціалістами – інженерами, вчительством, медпрацівниками, науковцями, особами творчих професій тощо до включення в склад інтелігенції духовенства, деяких категорій військовослужбовців, різного роду службовців, партійної номенклатури. Автор вважає за доцільне по можливості обмежитися першим складом, зауваживши при цьому, що у вказаний період відбувався частковий перехід з однієї верстви до іншої. Привертає увагу історико-соціальний парадокс дефініцій: у документах та публікаціях нерідко службовців відносили до інтелігенції за освітніми чи функціональними критеріями, а у статистиці навпаки, невеликі групи власне інтелігенції входили до більш широкої верстви службовців. (Поза останньою лишалася лише група осіб творчої праці). Завдяки використанню терміну "інтелігенція" у різних значеннях відбувалась підміна суті явища, яке внаслідок цього важко піддається статистичному обстеженню.

Поділля у контексті вказаної проблеми становить цікавий приклад формування кадрів радянських спеціалістів у

© С.Трухманова

регіоні з переважанням сільськогосподарського населення над пролетарським. Майже 90 % людності Подільської губернії 20-х рр. становило сільське, а решта – міського.

Радянська влада на Поділлі спиралася на приїжджих робітників[4]. Вихідці з незаможного селянства становили ще одну верству підтримки нового ладу. З цих же верств влада намагалась сформувати і кадри радянських спеціалістів.

Такі міста, як Вінниця, Гайсин, Проскурів, Кам'янець-Подільський, Могилів-Подільський, Тульчин були місцем перебування губернських, окружних органів влади, там розташовувалися різноманітні установи, навчальні заклади, тобто зосереджувалася основна маса освіченого населення губернії, спеціалістів розумової праці. Це було характерно і для всієї України: на середину 20-х рр. близько 73% службовців України за даними перепису 1926 р. проживали у містах[5].

На Поділлі кадри фахівців розумової та творчої праці за підсумками Всесоюзного міського перепису 1923 р. нараховували близько 25 тис. осіб, що становило 6,25% від загальної маси населення міст, яке дорівнювало бл. 400 тис.[6]

За матеріалами перепису виокремлюються професійні групи службовців та осіб вільних професій. Треба уточнити, що за переписом до першої входили як працівники культури, освіти та медицини, так і працівники зв'язку і торгівлі, адміністрації та суду, діловодний та обліково-контрольний персонал. Привертає увагу об'єднання в одній групі як чиновництва, так і безпосередньо інтелігенції, яких, починаючи з 20-х рр. все частіше називали "спецами". Категорія службовців складала 22,6% відносно кількості самодіяльного населення окружних міст Поділля[7]. Другу групу – осіб вільних професій, складали адвокати, митці, артисти й музиканти.

За даними з доповіді губкому КП(б)У про стан Подільської губернії у 1923 р. можна довідатись про кількість груп інтелігенції та про ретельний нагляд за нею:

914 педагогів, з них політнеблагонадійних – 71 (з червня по серпень їх кількість зросла до 128); 277 юристів, з них політнеблагонадійних – 16 осіб; 205 лікарів, політнеблагонадійних – 13; 77 інженерів та 64 техніка (чисельність неблагонадійних інженерів з червня по серпень зросла з 10 до 26, та техніків – з 9 до 30)[8]. Статистичний бюлетень губстатбюро за демографічним переписом 1923 р. подає по всіх містах та містечках Поділля: інженерів – 123 особи, лікарів – 523, професорів вищих навчальних закладів – 36, письменників та журналістів – 21, артистів та художників – 299.

З погляду влади на початку 20-х рр. 80% інтелігенції Поділля складали радянські службовці, що констатує доповідь губстатбюро про стан Подільської губернії. Інформатори губвідділу ДПУ повідомляли, що через складне матеріальне становище всі вони були зайняті пошуком засобів до існування[9].

Стосунки радянської влади та інтелігенції 20-х рр. були досить складними, як через її соціальне походження, так і через недовіру до її політичних поглядів. Лідери більшовицької партії, формуючи соціальну структуру суспільства, розглядали її з класових позицій. Внаслідок цього всі верстви являли собою щось на зразок матеріалу, змінюючи який, більшовицька партія мала зводити будівлю нового радянського суспільства. В зв'язку з таким підходом стара інтелігенція відчула на собі позицію партії. Старою інтелігенцією звичайно називали спеціалістів розумової та творчої праці, що отримали освіту ще за часів царської Росії. Цей термін фігурує і в джерелах того періоду. З одного боку, відкрито вороже ставлення радянської влади, обумовлене точкою зору В.Леніна, опублікованою у статтях "Залякані крахом старого і борці за нове" і "Як організувати змагання", а з іншого – прагматичний підхід, що з весни 1918 р. поширюється як державна політика: широке використання знань і досвіду кадрів старих фахівців. Останній підхід можна вважати методом для підготовки нових кадрів, адже ставлення до інтелігенції як до супротивника, якого неможливо використати без примусового тиску, залишилось і було відбито у праці М.Бухаріна "Економіка перехідного періоду", що вийшла у 1920 р. Так, характерною для Х розділу книги фразою є "насилля та примус до непролетарських верств"[10]. Ленін загально оцінив цю главу як чудову, що теж говорить про його підхід до цього питання на додаток до заклику організувати систематичне насильство над буржуазією та її пособниками – буржуазними інтелігентами[11].

Перехід до нової економічної політики майже не змінив ставлення партії до інтелігенції. Г.Касьянов вбачає одну з причин цього у перетворенні інтелігенції з переможеного політичного противника на небезпечного ідейного конкурента[12]. Раціоналізм, "революційна доцільність" обумовлювали як залучення військових, технічних фахівців на бік радянської влади, так і вкрай нетерпиме ставлення до гуманітарної інтелігенції. До того ж вказані процеси супроводжувалися жорстким контролем за діяльністю спеціалістів, утисками, політичними переслідуваннями та репресіями, що призводило до зменшення їх кількості. Систематичні "адміністративні розстріли", що практикувалися надзвичайними комісіями, ревтрійками як спеціальними органами "боротьби з контрреволюцією" мали на меті залякати та підкорити, примусити служити більшовицькій владі. У листі до голови Полтавського губвиконкому В.Порайка видатний письменник Володимир Короленко писав про "червоний терор" у Миргороді, висловлюючи протест проти безсудних розстрілів НК[13].

Практика репресій мала місце і на території Поділля, де В.Порайко обіймав посаду голови Подільського губвиконкому на початку 20-х рр. Інформатори ДПУ повідомляли про настрої інтелігенції, що бралось до уваги при подальших її переслідуваннях[14]. Так, у політичному огляді Подільської губернії за липень 1923 р. відзначалося, що серед учительства Вінницьких педкурсів існує група педагогів, яка проводить серед учнів "націоналістичну та шовіністичну" пропаганду, серед учительства м. Гайсина – група, що впроваджує "релігійні та петлюрівські" ідеї та пов'язана з автокефальним єпископом Борецьким, серед медперсоналу виявлено 50 політнеблагонадійних лікарів, які за поглядами близькі до кадетів, есерів та меншовиків. На всіх членів цих груп збирались компрометуючі матеріали[15].

Проте радянська влада вимагала освічених працівників в галузі державного управління, керівництва економікою та виробництвом. Більшовики були вимушені звертатися до "старих спеціалістів", використовувати досвід колишніх службовців, намагаючись їх контролювати.

Вже 21.06.1920 р. за підписом голови надзвичайної Подільської губернської ревтрійки Лисенка з'являється наказ про те, що з цього моменту службовці всіх державних установ м. Вінниці вважаються звільненими[16]. Усі, хто претендував на службу у радянських інституціях, мали пройти через біржу праці. Але радянським установам бракувало досвідчених адміністраторів. Це стало причиною затримки організації насамперед відділу управління губвиконкому[17]. Більшовикам доводилося вибирати між досвідченими людьми і відданими партії особами. Частіше на відповідальні посади призначалися "свої люди", а досвідчені спеціалісти понижувалися до рівня технічних виконавців, маючи при цьому нести відповідальність за кінцевий результат. У характеристиках відповідальних працівників Подільської організації КП(б)У, призначених на адміністративні посади, відданість партії подається як найважливіша риса осіб, наприклад:

Прізвище	*Посада*	*Спеціальність*	*Характеристика*
Порайко Василь Іванович	Голова губвиконкому	юрист	"Политически цельный, выдержанный коммунист, с крепкой силой воли. Хороший агитатор и организатор".
Ракітов Григорій Давидович	Зав. відділом Управління губвиконкому	вчитель	"Политически цельный, преданный коммунист, с глубоким пролетарским чутьем. В советской и партийной работе наиболее ценен как организатор. Хороший агитатор"[18].

Із списків членів губвиконкому від 25.12.1923. дізнаємось про освітній рівень керівних осіб: з 41 особи – 11 робітників, 1 лікар, 4 службовці та 6 інтелігентів (до них віднесено вчителів та журналістів), а решта – селяни, в яких щонайбільше вказана "нижча", тобто початкова освіта[19]. З 11 членів президії подгубвиконкому "нижчу " вказали 5, середню – 1, 4-х класну – 3, домашню –1 особа[20].

У губернській партійній пресі часом відображалися випадки формальної організації радянських установ. Ще одним недоліком ставала необізнаність нового керівництва. У статті, надрукованій 23 червня 1920 р. у газеті "Вісті", анонімний автор, згадуючи ситуацію 1919 р. з її швидкими військово-політичними змінами, розповідав, що міське населення реагувало таким чином: "користуючись тим, що з початку, звичайно, прибувають робітники не місцеві", біржу праці переповняли "франтуваті панночки і молоді люди, що раптово опинилися безробітними". Розраховуючи на певні вигоди становища при владі, пристосуванці добивались місця в установах, а через швидкі зміни влади всі їх "провини" могли лишатися безкарними. Автор статті закликав не допустити повторення цих фактів улітку 1920 р. і вимагав "голосно назвати прізвища всіх тих, хто розкрадав народне добро, всіх спекулянтів і мародерів", щоб запобігти їхньому доступу до радянського апарату[21].

Простежується подвійна мета такого звернення: автор від імені радянської влади виступає на її захист, намагаючись одночасно уникнути відповідальності за організаційні прорахунки. В той же час готується соціальний грунт для легкого сприйняття наступних репресивних дій проти службовців.

Незабаром у 1921 р. лунають заклики Подільського губкому КП(б)У повітовим партійним комітетам, в яких вимагається виключати з партії ті інтелігентські та дрібнобуржуазні елементи, особливо з числа радянських працівників, які не пов'язані з партією ніякою традицією і спільною боротьбою, і для яких партквиток служить лише пропуском до місць в апараті управління[22].

Складне становище для більшовиків у кадровому питанні відбиває огляд діяльності Могилівської повітової організації КП(б)У у вересні 1922 р.: загальна робота ускладнюється тим, що і радянський апарат не на висоті. Немає відповідних своєму призначенню завідуючих відділами управління, земельним, народної освіти і т.ін.[23]

Протокол губпартнаради 13.12.1921р. зафіксував погляд партійних та адміністративних працівників: *створити нові кадри пролетарської інтелігенції*, замінити товаришів, що засиділись на відповідальних постах часто не з своєї волі, а через нестачу зміни...[24] Перевиховувати старих спеціалістів вважалося хоча й необхідною, але у більшості випадків безнадійною справою, тому основний наголос робився владою на вихованні нових кадрів спеціалістів – радянських.

Їхня підготовка здійснювалася у системі профосвіти (в яку на той час ходили не тільки середні, а й вищі навчальні заклади). Профосвіта Поділля нараховувала на середину 20-х рр. 12 вищих навчальних закладів (ВУЗ) та 46 профшкіл із загальною кількістю 2242 студенти та 3574 учні, які складали інтелектуальний потенціал розвитку регіону. Відомими навчальними закладами Поділля були Кам'янецький та Вінницький інститути народної освіти, Кам'янецький сільськогосподарський інститут та хімічний технікум, Сутиський сільськогосподарський технікум, Вінницький фармацевтичний та музичний технікуми. Сітка педустанов налічувала також 6 педкурсів, з котрих одні були єврейськими, а інші – українськими. Цільовими завданнями профшкіл були визначені сільськогосподарська та

індустріально-технічна освіта. Деякі з профшкіл спеціалізувалися на певних галузях виробництва: Могилівська – на виноградарстві, Кам'янецька – лісова, Гніванська – хімічна (цукрова), Барська та Новоушицька – механічні, Вінницька – електромеханічна, Брацлавська – механіко-будівельна[25].

Поширеним ставав шлях до вузу через школи фабрично-заводського навчання (ФЗН) та робітничі факультети (робітфаки). Шкіл ФЗН у губернії налічувалося 13. З них три у Вінниці (поліграфічна, при заводі "Молот", при електростанції), Дунаєвецька текстильна, Кам'янецька – сільськогосподарського ремонту, Жмеринська залізнична та при цукрових заводах[26]. Серед міст Поділля найбільшим центром профосвіти була Вінниця, де у 1922 – 23 навч. році налічувалося 17 професійно-освітніх установ[27].

За соціальним та національним походженням студентство подільських вузів та учні профшкіл у 1924 р. розподілялись таким чином[28]:

Соціальне походження	***Студенти вузів***	***Учні профшкіл***	***Національне походження***	***Студенти вузів***	***Учні профшкіл***
із селян	57,1%	35%	українців	74%	56%
із службовців	18,5%	20,5%	євреїв	20%	33,7%
із робітників	10,1%	22,7%	росіян	3%	5,5%
з інших верств населення	14,3%	21,8%	поляків	1,6%	5,2%

Бюлетень Подільського губстатбюро №2(29) за квітень – червень 1925 р. подає вже іншу інформацію, за якою в усіх установах профосвіти навчалося найбільше дітей селян – 43% та службовців – 26,5%, а робітників – лише 9,7%; на Вінницьких та Кам'янецьких профкурсах – 66,3% дітей робітників; у школах фабзавуча – 80,9% дітей робітників[29].

Вирішення проблеми навчання та виховання нових кадрів з підростаючої молоді гальмувалось матеріальними проблемами. Заповнення шкіл дітьми робітників та селян-незаможників поставило перед губпрофосвітою питання про забезпечення найбіднішої частини учнів. Була дана директива про організацію при всіх школах інтернатів. У Вінниці був створений інтернат на 55 чоловік, але всіх незаможників не змогли забезпечити ні житлом, ні харчуванням. У доповіді говорилось: "Становище учнів буде в цьому році (1924 – 1925) критичне..."[30] У грудні 1923 р. ЦК КП(б)У надав Подільському губкому кошти на утримання лише 25 безробітних підлітків, направивши їх у ФЗН[31]. Інші учні навчались за свій кошт, відчуваючи на собі контроль влади у соціальному аспекті.

Про те, як створювались нові кадри інтелігенції пролетарського походження, дає уяву витяг з протоколу оргбюро ЦК ВКП(б) № 111 про чистку середніх та вищих навчальних закладів, що був ухвалений на засіданні бюро Могилів-Подільського окружкому партії від 15.04.1929 р. з грифом "Цілком таємно": при наборі до шкіл I та II ступеню приймати в першу чергу дітей робітників, наймитів, бідноти, середняків і дітей осіб, які прирівнені до робітників[32].

Зміни соціального складу подільського студентства проводилися шляхом академічних перевірок та чисток. Так, в Кам'янець-Подільському інституті народної освіти було "вичищено" 30% всіх студентів (50 чол.), а на їх місце надіслано 39 представників комітетів незаможного селянства (незаможників чи комнезамівців) та комсомольців з Вінницьких педкурсів і 30 осіб з Тульчинських педкурсів[33]. З 600 студентів вузів Поділля було 268 членів комнезамів, а з 723 учнів сільськогосподарських шкіл було 436 комнезамівців[34].

Вінницький окружний комітет КП(б)У контролював склад учнів шкіл профосвіти за допомогою норм прийому за соціальною ознакою, які подавались з метою "раціонального комплектування та пролетаризації шкіл профосвіти".

До документу додавалась примітка, що "в графі "селяни" по школах с.г. не менш 50% місць відводиться для батраків та бідноти. Група селян або робітників, коли немає достатнього контингенту, може поповнюватись одна за рахунок другої, але ні в якому разі ці групи не можуть компенсуватись другими групами"[35].

Бюро Могилів-Подільського окружного комітету КП(б)У постановою від 15.04.29. наказувало директору педагогічного технікуму: "перевірити та вичистити зі складу студентства весь непевний та чужий елемент. При переведенні нового набору домагатись... самого гострого соціального добору..."[36]. Таким чином, діти заможних селян, непманів, "буржуазних спеців", духовенства, "колишніх людей", які за визначенням наркома юстиції та Генерального прокурора УСРР у 1928 р. Василя Порайка вважались соціально-ворожими або чужими елементами, ставали вигнанцями.(Інформаційно-директивний лист "Про контрреволюцію серед молоді")[37].

Голова бюро Гайсинського окркомітету КП(б)У Глинський характеризував склад учнів технічної школи м. Гайсина як "нікудишній": більша частина – "куркульський елемент", робітників дуже мало, решта – діти ремісників та торгівців[38]. Склад учнів Гайсинської педагогічної школи теж був незадовільним у соціальному плані: робітників – 7%, селян – 67%. Саме тому наказувалося зарахувати до лав учнів близько 50% представників комітетів незаможного селянства[39].

Резолюція Могилівського окрпарткомітету від 4.04.1929 р. про стан профосвіти насичена фразами щодо

"засміченості шкіл за соціальним походженням учнів", переважання в них "куркульського, попівського та непманського елементу"[40]. Встановлення факту великої кількості учнів, що приховують своє соціальне походження, вважалось за підставу для загальної перевірки учнів всіх профшкіл і усунення від навчання небажаних елементів. Тим, хто був винний у наборах учнів без врахування соціального походження, погрожували притягненням до судової відповідальності.

Факти свідчать, що, незважаючи на деяке скорочення кількості радянського чиновництва, випускники профшкіл інколи не повертались на сільськогосподарські підприємства, а влаштовувались на посади службовців. Це повідомляє додаток до постанови по профосвіті бюро Могилів-Подільського окружного комітету КП(б)У від 15.04.1929. Для гарантованого повернення випускників висувалась пропозиція "максимально охопити профшколами дітей членів колгоспів та спрямувати роботу сільськогосподарських профшкіл на підготовку колективізатора сільського господарства"; зростання кількості дітей робітників та незаможного селянства у профшколах забезпечити шляхом збільшення стипендій[41].

Лояльні спеціалісти, що формувалися у царській Росії, у 20-х рр. ще намагалися використати свої знання та досвід у різноманітних міських установах та організаціях, але, не влаштовуючи нову владу за соціальними та політичними ознаками, були приречені на переслідування. Співпраця радянських, господарських та партійних органів під контролем останніх перетворювалась на фактичне підпорядкування партії, виконання партійних директив. У доповіді Подільського губернського комітету КП(б)У (лютий 1923 р.) більшовицька влада, намагаючись зняти з себе відповідальність за те, що відбувалося у губернії, проголошувала, що партапарат весь цей час був додатком радянському. У майбутньому "він повинен грати провідну роль, тому що результати чистки радапарату свідчать про колосальну злочинність..."[42] Службовці ставали заложниками політики партії, спрямованої на посилення контролю. Резолюція засідання бюро Могилів-Подільського окружкому КП(б)У про роботу окружного ДПУ від 15.04.1929. повідомляє, що "округ насичений колишніми жандармами, поліцейськими, колишніми білими офіцерами, петлюрівцями, політбандитами та іншими політично неблагонадійними елементами, якими засмічені радянські, кооперативні, професійні та господарські організації". Окружному апарату ДПУ наказувалося уважно стежити за їх діяльністю та, вважаючи, що виселення вказаного елементу у минулому було недостатньо, вживати рішучих заходів по виселенню їх з округу[43]. Доля Могилів-подільської службової інтелігенції була вирішена. Підтверджувався прогноз Володимира Короленка: країні загрожують нечувані нещастя, першою їх жертвою стане інтелігенція[44].

На шляху створення власної, радянської інтелігенції партія проводила ще один соціальний експеримент, вважаючи, що одним з важливих засобів поступової пролетаризації та оселянювання апарату управління та наближення його до мас має стати висування на керівну роботу робітників від верстату та селян. Але вже через два роки існування цього соціального експерименту проявилось негативне ставлення до нього як "спеців", так і самих робітників, що відчули наслідки такого керівництва. Інформація про стан роботи з висування від 8.07.1927 р. дає кількість висуванців за два останні роки у 200 осіб. Причому в абсолютній більшості це були робітники по місту Вінниці (з 85 осіб – 68 робітників) і селяни в районах. Рівень висуванців був невисоким. Вони не мали потрібної кваліфікації, їх часто переміщувалися з однієї галузі в іншу, навіть знімали через професійну непридатність[45].

Так, на підприємствах Дунаєвецького куща текстильної промисловості була спроба під впливом спеціалістів звільнити робітничого директора Маслова. У доповіді Подільського губернського комітету КП(б)У в лютому 1923 р. відзначалося, що "деякі господарники дозволяють собі звільняти робітничих директорів та заміняти їх спецами"[46].

Таким чином, радянську інтелігенцію влада намагалась сформувати шляхом масового створення кадрів спеціалістів із таких верств суспільства, як найбідніше селянство та пролетаріат. Було надано освіту широким масам населення, піднято їх з низів до рівня суспільної діяльності. Але оцінювалася діяльність фахівців не стільки за здібностями чи придатністю до тієї чи іншої праці, як за анкетою. Штучність класового підходу, необгрунтованість соціальних експериментів, свідоме порушення соціальної ієрархії, заважали природньому розвитку суспільства та особистості, а також породжували широку маргіналізацію населення. Революція зруйнувала попередню соціальну структуру суспільства, натомість проголошуючи принцип: "Хто був ніким, той стане всім". Зворотньою стороною ставало перетворення того, хто був "кимось" у "ніщо". Інтелігенція розчинялась серед інших верств населення, поступово втрачаючи частину характерних рис, можливо, лише генетично та за традиціями сімейного виховання лишаючись запасником інтелектуальних сил. Політика більшовиків призвела до безповоротних втрат наявного потенціалу розвитку соціальної структури суспільства.

---

[1]Нариси історії української інтелігенції (перша половина XX ст.) у 3-х книгах. – К., 1994.

[2]Реєнт О.П. Українська революція і робітництво: Соціально-політичні та економічні зміни 1917 – 1920 рр. – К., 1996.

[3]Касьянов Г. Українська інтелігенція 1920-х – 30-х рр.: соціальний портрет та історична доля. – К., 1992; Ткачова Л.І. Соціальне обличчя української інтелігенції 20 – 30-х рр. Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. – К., 1992. – Вип.2. – С.68 – 74; Шипович М.А. Радянське керівництво та літературно-мистецька інтелігенція України: 20-ті рр.// Український історичний журнал, 2000. – №1. – С.95 – 102; Жезицький В.Й. Репресії в середовищі молоді у другій половині 20-х рр. Історія України: Маловідомі імена, події, факти. – К, 1996. – Вип.1. – С.409 – 416.

[4]Трухманова С. Динаміка кількості та складу міського населення Поділля за родом занять у 20-х – на початку 30-х рр.XX ст. // Етнічна історія народів Європи. – К., 2001. – Вип.8. – С.66.

[5]Касьянов Г. Укр. інтелігенція 1920-х – 30-х років: соціальний портрет та історична доля. – К. – Едмонтон, 1992. – С.95 – 96.

[6]Бюллетень Подольського губернского статистического бюро. – Винница, 1924. – № 2(25). – Апрель – июнь. – С.16 – 17.

[7]На дві самодіяльних (чи зайнятих) особи фактично приходилося три несамодіяльних. (Бюллетень Подольского губернского статистического бюро №2 (25). 1924. // ЦСУ Украины. – Винница, 1924. – С.8.
[8]Державний архів Вінницької області (далі ДАВО). – Ф. П-1. – Оп.1. – Спр.57. – Арк.5,6.
[9]Там само. – Арк.4.
[10]Бухарин Н.И. Избранные произведения. – М., 1990. – С.189, 192, 193, 197.
[11]Ленін В.І. Повне зібрання творів: Пер. з 5-го вид. (М., 1969). – К., 1973. – Т. 35. – С.186, 187, 190, 194.
[12]Касьянов Г. Вказ. праця. – С.17.
[13]Короленко В. Письма к Луначарскому // Новый мир. – 1988. – № 10. – С.199, 200, 203.
[14]Політичні репресії на Поділлі (20 – 30-і рр.ХХ ст.) / Авт. кол.: В.Ю.Васильєв, С.Л.Калитко, П.М.Кравченко, Р.Ю.Подкур. – Вінниця, 1999. – С.67, 68.
[15]ДАВО. – Ф.П-1. – Оп.1. – Спр.57. – Арк.35, 36.
[16]Вісті. – 1920 р. – 27 червня.
[17]Там само. – 29 червня.
[18]ДАВО. – Ф.П-1. – Оп.1. – Спр.230. – Арк.8.
[19]Там само. – Ф.Р-925. – Оп.6. – Спр.130. – Арк.2,3.
[20]Там само. – Арк.87.
[21]Вісті. – 1920. – 23 червня.
[22]ДАВО.– Ф.П-1. – Оп.1. – Спр.227. – Арк.1.
[23]Там само. – Спр.231. – Арк.1.
[24]Там само. – Оп.1-А. – Спр.9 . – Арк.11.
[25]Там само. – Оп.1. – Спр.1569. – Арк.2, 11, 12. Доповідь про стан профосвіти Поділля на 1 жовтня 1924 р.
[26]Там само. – Спр.389. – Арк.11.
[27]Лойко О.Г. Професійна освіта на Вінниччині за часів НЕПу // Вінниц. держ. пед. ун-т ім. М.Коцюбинського. Наук. зап. / Серія: Історія. – Вінниця, 2001. – Вип.3. – С.85.
[28]ДАВО. – Ф.П-1. – Оп.1. – Спр.1569. – Арк.4, 4 (зв.)
[29]Бюллетень Подольського губернского статистического бюро. – Винница, 1925. – №2 (29). – Апрель. – июнь.
[30]ДАВО. – Ф.П-31. – Оп.1. – Спр.478. – Арк.5.
[31]Там само. – Ф.П-1. – Оп.1. – Спр. 389. – Арк.15.
[32]Там само. – Ф.П-31. – Оп.1. – Спр.478. – Арк.114.
[33]Там само. – Ф.П-1. – Оп.1. – Спр.1569. – Арк.4.
[34]Там само. – Арк.11.
[35]Там само. – Ф.П-29. – Оп.1. – Спр.293. – Арк.157.
[36]Там само. – Ф.П-31. – Оп.1. – Спр.478. – Арк.116, 117.
[37]Жезицький В.Й. Вказ. праця. – С.409, 410.
[38]ДАВО. – Ф.П-30. – Оп.1. – Спр.5. – Арк.55.
[39]Там само.
[40]Там само. – Ф.П-31. – Оп.1. – Спр.478. – Арк.107а.
[41]Там само. – Оп.1. – Спр.478. – Арк.142.
[42]Там само. – Ф.П-1. – Оп.1. – Спр.40. – Арк.4.
[43]Там само. – Ф.П-31. – Оп.1. – Спр.478. – Арк.148.
[44]Короленко В. Вказ. праця. – С.214.
[45]ДАВО. – Ф.П-29. – Оп.1. – Спр.293. – Арк.133 – 135.
[46]Там само. – Ф.П-1. – Оп.1. – Спр.40. – Арк.7.

Андрій ЗАБЛОВСЬКИЙ
Київ
Масакі УМЕБАЯШІ
Японія

ЗВИЧАЇ "САДЖАТИ НА ЛУБОК" ТА "УБАСТЕ" В УКРАЇНСЬКІЙ ТА ЯПОНСЬКІЙ ЕТНОКУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ

Українська та японська народна творчість зберігають відомості про існування в етнокультурній традиції обох народів звичаїв "убасте" (варіанти – obasute, oyasute, що з японської перекладається як залишати, кидати старих людей) та "саджати на лубок" (як одна з назв української практики позбавлення від немічних батьків), що мають схожу обрядову форму та функціональне навантаження з огляду на подібність їхньої семантичної структури. Цікавим видається в цьому плані з'ясування ареалу походження та генезису даного звичаю в історичній проекції, просторово-часовому та культурному континуумі. Окремі дослідники пов'язують його з ойкуменою розповсюдження буддійської традиції, передусім з Гіндустанським субкультурним регіоном. Так, згадки про побутування подібної ритуальної практики в екзистенційному вимірі стародавніх культурних мікросвітів маємо в сутрах та інших наративних матеріалах індо-буддійської традиції. Як приклад, можна навести наступний пасаж з "Джатаки": "Жив собі чоловік та жінка, і був у них старий батько. Однак, невістка не хотіла жити разом з батьком свого чоловіка, і надумала його позбутися. Вона попросила чоловіка аби той десь покинув його. Чоловік зі своїм сином змушений був відвести батька на безлюдне місце. Там він почав копати для нього яму. На це все дивився його семирічний син, який згодом також почав копати яму. Батько, побачивши це, запитує у хлопця: "Що ти робиш? Навіщо копаєш ще одну яму?" А син на те йому та й відповідає: "Коли ти станеш старим, я те ж покину тебе у цій ямі". Після цього чоловік зрозумів, що вчинив неправильно, і забравши свого батька вони усі разом повернулися додому"[1].

Як зазначав М.Драгоманов, "порівняльний дослід народної творчості показує нам поширення пантеїстичної буддійської етики в стороні монотеїстичних і навіть спіритуалістичних релігій, магометанських та християнських"[2]. Хоча, слід при цьому зазначити, що дуже часто ті чи інші явища етнокультурного життя, будучи поширеними на різних територіях, мають універсальний характер і притаманні соціоісторичному розвитку багатьох народів світу. Не виключенням також може стати і цей дуже давній звичай ритуального вбивства, про який ми тут ведемо мову. До того ж на інформацію про існування цього звичаю ми можемо натрапити в культурах, насамперед, зорієнтованих на полювання та мисливство. В якості прикладу, можна навести ескімосів, лапландців, готтентотів та аборигенів Австралії тощо. Причому, як підкреслює дослідник Л.Сімонс, що нарахував 71 суспільство, де побутував цей звичай, для представників цих культур подібна практика вважалася екзистенційною нормою[3].

Тепер перейдемо до розгляду функціонування даного звичаю безпосередньо в етнокультурі українців та японців шляхом реконструкції того матеріалу, який подає нам фольклорна традиція згаданих народів. Спочатку звернемося до тих відомостей, що стосуються власне архаїчної української ритуальної практики "саджати на лубок". Передусім, слід зазначити, що український фольклор (та й література), дуже часто в імпліцитній формі, зберегли свідчення про існування у давні часи звичаю вивозити старих батьків у поле, у ліс чи залишати у хаті-пустці "на смерть" (найчастіше це робилося взимку) або ж вбивати, скидаючи старих у прірву, яму тощо: "Людей старых, не подававших надежды на жизнь, бывших в тягость себе и другим вывозили в зимнюю пору в глухое место и опускали в глубокий овраг, а чтобы при опускании они не могли разбиться, или же задержаться на скате, их сажали на лубь, на котором как на санях, они доходили до дна оврага. Отсюда и выражения: "сажать на лубок", или "пора его на лубокь". Практиковались и другие более как-бы гуманные способы применения названного обычая – засаживание в пустке на печь, опускание в пустую яму и проч… "Крестьянка Марфа Гутариха, родившаяся в с. Землянка 1787 г., рассказала мне следующее: "Слыхала я в молодости, что тогда сажали людей старых на лубок, вывозили в поле и оставляли их там умирать, но сама лично этого не видела. А когда это запретили, то таких за старостью уже неспособных на работу людей оставляли в пустой хате зимой, где они от голода и холода умирали"[4].

Подібна легенда була зафіксована також і на Катеринославщині. Однак, найпоширенішими є згадки про цей звичай на Поліссі та на Гуцульщині. Не дивлячись, як на перший погляд здається, на усю аморальність, "дикість" подібних дій, це було нормою для звичаєвого права тієї доби і цілком нормально вкладалося у світоглядну модель життя та аксіологічні пріоритети тогочасних людей.

"У цьому звичаї не варто вбачати непошану до старшого покоління, – наголошує дослідниця М.Гримич, – і ті, що виконували цей обряд, і старі люди були переконані в абсолютній правильності вчиненого. Як свідчать спостереження за так званими примітивними культурами, це відбувалося в стані величезного піднесення. Це було свято. Адже "той світ" не був похмурим і страшним. Людину везли не на смерть, а на нове народження. І виконувався цей обряд лише з величезної поваги до старих. Це був обряд дарування нового життя. Звичайно, можна пояснювати це економічними умовами, проте це хибний шлях. Культура і взагалі життєдіяльність людини доби первісності або,

© А.Забловський
Масакі Умебаяші

в нашому випадку, доби архаїки, це зовсім інша знакова система, базована на принципі асоціативно-метафоричного типу, якій підпорядковувалася господарська діяльність, а не навпаки”[5].

Крім того, як ми бачимо з наведених свідчень, вже давно цей звичай відходить у небуття. Не вкладаючись у християнське бачення навколишнього світу, він поступово зникає, залишаючись у свідомості народу на рівні усної народної творчості у вигляді своєрідного рудименту соціальної організації минулих часів. Однак у народному трактуванні основною причиною відмирання звичаю “саджати на лубок” стали мотиви прагматичного характеру, про що засвідчує збірка українських народних легенд та переказів. О.Ф.Кістяківський з цього приводу наводить легенду з суто українським гумором: батько з сином везуть діда на лубку до ями, а малий син каже: “Тату, викидайте діда без лубка. Лубок ще пригодиться, коли я вас везтиму, коли ви зостаритеся”[6]. Окрім того, це було пов’язане з тим, що старі люди мудрі та обізнані можуть стати у пригоді у лиху годину: “Колись, – це дуже давно було, – та убивали батьків за те, що вони старі та неспособні робить. Ото одному синові та жаль було свого батька вбивать: він сховав його в погріб, а людям сказав, що батька вбив. Допитуватись не стали, тим і кончилося.

Тим часом настала лиха голодуха. Які тільки де злидні не були, все попроїдали. Той син і послідним ділився з батьком. Ось уже й весна надворі, пора б орать та сіять, так ніде взять, щоб посіять. Нема ніде ні зерна, ні соломинки. Прийшов раз той син до батька в погріб за совітом: “Тату, що робить, сіять нічого”. “Піди, синку, – каже батько, – та розбери всю оселю, яка є, вивези ту солому на зоране поле і розтруси та земелькою прикрий. Підуть дощі: може і таки, як молотили, то яке зерно зосталось. Те зерно, дасть Бог, зійде”.

Син так і зробив: порозкидав оселю, соломку вивіз на поле, земелькою її притрусив. І що ж? Зазеленіло поле. От і питають сина розумного батька, де він насіння взяв. А він їм відказує: ”Ви своїх батьків повбивали, а я свого в погріб сховав. Лихо скрутнуло, батько й в пригоді став: то він мене навчив що робити”. Розказав сам усе, як було. З тієї пори люди стали батьків поважати, а вбивати їх перестали. Бо бачили, що без батьків гірш на світі жити”[7].

Або ж такий переказ: “С первого началу батьків старих убивали, а потім чоловік свого батька пожалів і заховав його у погрібі і годував. Потім не дав Бог урожаю хліба, нічого сіять, жита не було на насіння. Батько йому сказав: рубай, сину, солому у мішки та іди на поле, розсівай ту солому по ниві і заволочи її бороною. Уродив Бог на другий год хороше жито і стали його допрошувать сусіди: “Чого ти сіяв солому, а уродило жито? – Мені батько сказав. Тоді допрошують: “Де ж твій батько?” А він говорить: “У погребі”. – Ну, так годі тих батьків бити, нехай живуть на світі, бо вони більше знають”[8].

Проте для наших когнітивних розмірковувань більшої ваги має насамперед інформація про функціонування практики “саджати на лубок” в житті наших пращурів в стародавні (первісні) часи, аби з’ясувати етнокультурну природу цього звичаю, його ритуально-атрибутивні характеристики тощо.

Семантично схожим до цього звичаю є ритуальна гра – бити лубка: “В Подільській губернії, в домі, де є покійник, приходять не тільки жінки, але й нежонаті чоловіки, чого ніде не зустрічається в Малоросії. При цьому чоловіки заводять навіть ігри: б’ють лубка. Ця гра відправляється тільки на похоронах: полягає в тому, що хто-небудь із гравців накривається кожухом так, щоб нічого не було видно. Інший гравець б’є жгутом покритого – “б’є лубка” – і той повинен угадати, хто його ударив. Якщо вгадає, на його місце йде той, що вдарив, якщо ж ні, його б’є хто-небудь інший”[9].

В цій обрядовій грі присутній магічний засіб “прибивати” мертвого, утихомирення, щоб не виходив з могили (тут наявна асоціація: лубок-коробка-труна-могила). Подібну функцію відігравала і обрядова гра в карти “Панфілій і Маланка: угадування і биття Маланки”.

У Східній Галичині особливо в горах, подібні ігри надзвичайно поширені під назвами: лопатки, грушки тощо, які “безперечно, являють собою відгомін тих похоронних ігрищ та бенкетів, що існували ще в початкову добу нашої історії та існують і досі в деяких народів, між іншим, і на Кавказі”[10].

В свою чергу, японська етнокультурна традиція ритуального вбивства – звичай “убасте” (обасте, оясуте) дуже добре зафіксована в усній народній творчості (легенди, казки тощо), а також у літературному жанрі, зокрема, у циклі Yamato-monogatari, тобто оповіданнях про Ямато (стародавня назва Японії) X ст., та Konjaku-monogatari-оповіданнях про минуле і сучасне XII ст.

Так, відомою в літературі та в народі є легенда про гору Нараяма-Гору покинутих старих, куди заносили вмирати своїх знесилених старістю батьків їх діти. Крім того, у сюжетах японського фольклору фігурує також ще власна назва цієї гори (на відміну від географічної – Нараяма) Обасутеяма, розташована в префектурі Нагано (що в центральній частині о. Хонсю).

Ще у XIX ст., японський дослідник Хозумі Нобушіге, намагаючись дослідити феномен практики убасте у культурній моделі Японії, висунув теорію “інкьрон”, (яку дослівно можна перекласти як теорія позбавлення від старих людей в різні історичні часи), у якій він виділив чотири історичні етапи відношення людей до розв’язання дилеми співжиття зі старими, немічними батьками. Це канібалізм; фізичне вбивство;власне звичай “убасте”;сучасне ставлення і поводження зі старими людьми[11].

Звичайно, ця схема є досить умовною, оскільки в різних культурних світах могли побутувати одночасно три різні способи ритуального вбивства людей похилого віку.

Натомість, як і у випадку з українським звичаєм “саджати на лубок”, у японському варіанті ми маємо аналогічну ситуацію: писемні свідчення, усна традиція доносять до нас інформацію вже про припинення функціонування цієї практики, причому сюжетні лінії японських легенд, казок та оповідань дуже перегукуються з подібними

українськими переказами. Як приклад, можна навести такі наративні свідчення: про одне з таких ми довідуємося з новели "Коукоцу но хіто" письменниці Арійосі Севано: "Одну стару син ніс у гори, щоб там покинути. Стара раз по раз ламала гілки на деревах і кидала їх на дорогу. Коли син спитав її, навіщо вона це робить, вона сказала: "Це тобі мітки на зворотній шлях (щоб не заблукав)". Почувши це, син зронив сльози, знову посадив матір на спину і поніс назад додому"[12], або ж легенда такого плану: "Дуже давно правив країною володар, який не любив старих людей. Одного дня він наказав своєму слузі по всій державі розвісити таблички такого змісту: старі люди, яким вже за 60 років, мають бути покинуті в горах. Інакше, уся сім'я буде вбита.

В цей час жив собі один молодий чоловік, що мав стару матір. "Мій сину! Мені вже 60 років, ти повинен мене покинути в горах", – каже його мати. "Моя мамо! Я не можу вчинити таку страшну річ", – відповідає її син. "Наших сусідів, стару жінку та чоловіка вже залишили в горах. Отож, тобі нема чого хвилюватися", – знову каже мати.

Нарешті, неохоче молодий чоловік посадив свою матір на спину та поліз у гори. Проте, він передумав залишати її там (у горах), і повернувся вночі таємно додому, на спині несучи матір. Повернувшись, він заховав її у темному сараї поблизу будинку.

Декілька днів потому, володар наказав селянам, щоб ті для нього робили мотузки з ясеня. "Мамо, наш володар наказав нам робити мотузки з ясеня. Ми намагалися, проте у нас нічого не вийшло. А якщо хтось не зможе зробити цього, то мусить сплатити йому більшу данину", – мовить син.

"Мій сину, це дуже просто. Я навчу тебе як це зробити", – каже матір. Молодий чоловік виготовив коло з солом'яної мотузки, помістив його в солону воду, висушив і підпалив, зробивши все так, як сказала йому матір. Потім він відніс цю мотузку до свого володаря.

"Ти дуже вправна людина. Це чудово. Отож, я тобі дам складніше завдання. Бачиш цю гілку, ти повинен сказати мені, який з цих кінців є корінням, а який – сучком".

Розгублений молодий чоловік з гілкою прийшов до старої матері, просити у неї поради. "Це дуже просто. Ти повинен тільки принести миску з водою", – відповідає мати. Син так і зробив: приготував миску з водою і встромив туди гілку.

"Дивись, один кінець її, той, що у воді, то є коріння. Інший, той, що над водою – сучок". Впоравшись, молодий чоловік вже був у володаря, відповідаючи на його запитання.

"Ти розумна людина, тому я тобі дам ще складніше завдання. Ти повинен виготовити барабан, який буде грати сам по собі, без сторонньої допомоги", – сказав володар.

Чоловік увесь блідий, не придумавши нічого, знову попрямував за порадою до своєї старої матері.

"Це ж просто. Ти лише повинен спіймати кілька бджіл у горах". Отримавши потрібне, мати розтягла шкіру на барабані, де утворився невеликий отвір, куди вона пустила тих бджіл. Потім швиденько стягнула шкіру на ньому, утворивши граючий барабан.

"Молодець. Тільки скажи мені, чи ти сам впорався з усіма трьома завданнями?" – запитує у нього володар.

"Мій пане, кажучи правду, то зробила моя стара мати. Ти наказав нам залишати старих батьків, та я не зміг зробити такої страшної речі. Тому я сховав свою матір у сараї. Старі люди знають набагато більше за молодих, хоча і працюють значно менше", – відповідає молодий чоловік.

На те, після довгих розмірковувань, володар йому каже: "Ти був правий. Я помилявся, а тому вирішив заборонити покидати старих людей".

Після цього по всій країні володар видав наказ, згідно з яким молодь повинна була опікуватися старими людьми[13].

Резюмуючи розгляд цих двох звичаїв, варто зазначати наступне: ця практика міфо-ритуального вбивства в контексті архетипічного сприйняття смерті як переходу з цього світу в "той світ" була однією з форм ініціального-екзистенційного адаптування людини до фізіологічного процесу "життя-смерті" в певному культурно-історичному континуумі.

Натомість, компаративний аналіз звичаїв "убасте" та "саджати на лубок" приводить нас до думки про можливість існування спільних елементів знакових систем в етнокультурних моделях розвитку українців та японців на певних етапах їхнього соціоісторичного розвитку, засвідчуючи при цьому нагальну необхідність проведення подальших теоретичних узагальнень та досліджень в області порівняльного вивчення обрядово-ритуальної практики обох народів.

---

[1]Nakamura Hajime Jataka zenshu (Джатака). – Tokyo, 1989. – T.6 . – C.150.
[2]Розвідки Драгоманова про українську народну словесність і письменство. – Львів, 1899. – Т.1. – С.171.
[3]Bunkajinruigaku-jiten (Словник з культурної антропології). – Tokyo, 1981. – C.842.
[4]Литвинова П. Как сажали в старину людей старых на лубок // Киевская старина. – 1885. – Т. 12. – №5. – С.354.
[5]Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – С.219.
[6]Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Рильського НАН України. – Ф.-1-к 1. – Од.зб.22. – Арк.3.
[7]Легенди та перекази. – К., 1985. – С.136.
[8]Милорадович В. Житье-бытье лубенскаго крестьянина. – К., 1904. – С.245.
[9]Чубинський П. Мудрість віків. – К., 1995. – Т.2. – С.198.
[10]Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995. – С.213.
[11]Hozumi Nobushige Inkoron. – Tokyo, 1915. – C.583.
[12]Japanese for today. – Tokyo, 1972. – P.190 – 191.
[13]Teihon nihonno minwa (Збірник японської народної творчості) у 20 т. – Tokyo, 1999. – T.17. – C.325.

М А Т Е Р І А Л И

Олексій НИРКО

ЯЛТИНСЬКИЙ МУЗЕЙ КОБЗАРСТВА КРИМУ ТА КУБАНІ

При Кримському державному гуманітарному інституті функціонує музей кобзарства Криму та Кубані. Творцем музею та його завідувачем є заслужений працівник культури України (1993 р.) Нирко Олексій Федорович.

Збір експонатів до музею було розпочато 1964 року. В основне їх число входять давні бандури кустарного виготовлення, а також найрізноманітніші документи та матеріали, причетні до кобзарства досліджуваного регіону Соборної України. Тут і окремі деталі бандур, і інструменти, якими робились бандури, фотографії, листування, книги, журнали з відомостями про майстрів та бандуристів, спогади сучасників тощо.

В експозиції музею знаходяться бандури таких майстрів і бандуристів:

1. Бандура 2-ї пол. XIX ст. Майстер невідомий. Бандурист-Кобзар-Лудильник Карпо з м. Сімферополя (близько 1860 – 1940 рр.) Передав у 1994 р. у дар музею сімферопольський український скульптор Валерій Кольцов.

2. Бандура №2 поч. XX ст. Майстер і бандурист Цемко Андрій Павлович (1878, м. Ялта – 1956, м. Ялта). Придбана 1966 р. в Ялті за 15 крб. у Ніни Такової (дів. Цемко), племінниці А.Цемка.

3. Бандура 10-х рр. XX ст. "Столярный и музыкальный мастеръ Александръ Самуиловичъ Корниевский, г. Мена, Черниговской губернии"[1] (1889, с.Данилівка, Чернігівської губ. – 1998, м. Корюківка, Чернігівської області. Бандурист – Лазаренко Володимир Семенович / 1900, станиця (далі у тексті "ст.") Канівська – 1994, ст. Канівська). Придбана у бандуриста 1981 р. за 25 руб.

4. Бандура, сконструйована 29 лютого 1914 р. "Майстер – Боровик П. з м. Остер, Чернігівської губ." Бандурист – Попов (Попенко) Олександр Іванович (1881, м. Купіїваха, під Харковом – 1941, м.Київ). Передана в дар музею 1966 р. ялтинкою, донькою бандуриста Ганною Могилевич, 1920 р.н.

5. Бандура 1914. Майстер – Герижван – Латій Іван Григорович (2-га пол. XIX ст. укрїнсько-молдавське село Дмитрівка на Бузі, Херсонської губ. – І. пол. XX ст., очевидно, там же). Бандурист – Шалений-Шуер Володимир Рейнголдович – 1891, м. Гельсінгфорс – 1980, м. Ялта. Придбана 1964 р. у бандуриста за 10 крб.

6. Бандура з м. Кракова. Сконструйована до 1916 р. Київський майстер Паплинський Антін Карлович (близько 1870 – І пол. XX ст.). Бандурист – Теліга Михайло (1900, ст. Ахтирська – 1942, Київ, Бабин Яр). Передав музею у 1988 р. Петро Лахтюк, м. Щецін, Польща.

7. Бандура поч. 20-х рр. XX ст. Майстер Сніжний Йосип (Близько 1890 р. м.Вільшана, Полтавської губ. – 1960, Буенос-Айрес (Аргентина)). Бандурист Шемет Пантелеймон Петрович (1905, ст. Канівська – 1984, м. Київ). Бандура куплена за 50 крб. в дружини П.Шемета Данилівської Октавії Марківни (Київ, 1985 р.)

8. Бандура. Модель 20-х рр. XX ст. Майстер – "Ів. Пр. К., м. Кобеляки". Ймовірно, Іван Прокопович К. (Бандурист Цемко Андрій Павлович (1878 – 1956)). Передана в дар музею 1966 р. племінницею А.Цемка Катериною Альохіною (дів.Цемко).

9. Бандура 20-х рр. XX ст. невідомого майстра з Лівобережної України. Бандурист з Криму – Ковальський Марко Лукич (10.10.1906, с. Преображенка, Херсонської губернії. – 1986, с. Чаплинка, Херсонської обл.) Придбана в музей від М.Ковальського.

10. Бандура поч. 20-х рр. XX ст. Майстер – Німченко Кузьма Павлович (1899, ст. Пашківська – 1973, ст. Пашківська). Бандурист – Німченко Ілля Іванович (1925 р.н., ст. Пашківська). Придбана 1989 р. за 100 р. в І.Німченка.

11. Бандура 1923 р. – одна з перших хроматичних моделей на Кубані. Майстер – Гусар Григорій (80 рр. XIX ст., ст. Канівська – І пол. XX ст., ст. Канівська). Бандурист – Жарко Степан Сергійович (1887, ст. Канівська – 1943, с. Мариїнськ, Красноярського краю, Росія). Креслення С.Жарка. Металеві деталі станичного токаря Супруна. Подарована в музей 1990 р. сином бандуриста Андрієм Жарком (1902 – 1997).

12. Бандура 1927 р. Майстер – Домненко з Полтави. Бандурист – Круча-Луковецький Олексій Никифорович (19.12.1901, с. Косоржа, Щигрівського р-ну, Курськ. губ. – 13.04.1983, м. Миколаїв). Передана в дар музею 1987 р. дружиною бандуриста Мацегорою (дів. Кречунович) Тетяною Миколаївною.

13. Бандура з Краснодара. "4.11.1928. Майстер бандур – Крикун" Дмитро Романович (2-га пол. XIX ст.., Кубань – І пол. XX ст., Франція). Бандурист – Гавриш Іван Степанович (26.10.1904, ст.Новмінська – 5.02.1985, ст.Канівська). Бандуру подарувала в музей Гринь Віра Семенівна 1917 р. н., друга дружина І.Гавриша (ст. Канівська, 1988 р.)

© О.Нирко

14. Бандура 1929 р. Майстер – "Прокіп Михайлович Смолока. Ст. Канівська. 23 січня 1929 р." (1908, ст. Канівська – 1947, ст. Канівська). Бандурист Лазаренко Дмитро Семенович (1908, ст. Канівська – 1987, ст. Канівська). Подарована в музей Д.Лазаренком 1980 р.

15. Бандура роботи Скляра Івана Михайлович (12.02.1906, м. Миргород, Гончарний провулок, 7). Бандурист з Севастополя – Наріжний Федір Харитонович. (Нар. 20.02.1915, с. Улінівка, Полтавської губ.) Придбана 1976 р. в ялтинського бандуриста Остапа Кіндрачука (1838 р.н.).

16. Одна з бандур П.Носача. Модель 30-х рр. XX ст. Майстер невідомий. Бандурист – Носач Павло Варлаамович (22.09.1890, с. Бовкун, Київської обл. – 20.10.1966, м. Київ). Зберігалася в родині Федора Оводенка (1918 – 1991) в с. Бовкун. Передана в дар музею 1989 р. ялтинською бандуристкою Оксаною Оводенко (1949 р.н.).

17. Бандура "AL. S. KORNIEVSKIJ" №120. 7.03.1936, 10.06.1936". Майстер – Корнієвський Олександр Самійлович (1889 – 1988). Бандурист – Хутірний Семен Дмитрович (1905, с. Рогозки, Чернігівської губ. – 1879, м. Партеніт, Крим). Передала в дар музею 1970 р. дружина бандуриста Анастасія Федорівна Хутірна.

18. Одна з 9-ти діатонічних експериментальних бандур Львівської фабрики щипкових інструментів. Модель 1949 р. Креслення львівських бандуристів Олекси Гасюка, Богдана і Романа Жеплинських. Придбана 1975 р.

19. Бандура двогрифна №152, м. Крюківка. 60-ті рр. XX ст. Майстер – Корнієвський Олександр Самійлович (1889 – 1988). Бандуристка – Чуб (дів. – Польова) Любов Ренатівна (1963 р. нар., м.Костянтинівка, Донецької обл. Батьки родом з Кубані). Передана в дар музею 1978 р. Ренатом Польовим (1927 р.н.).

20. Бандура з перемичками. "г. Киев. Мастер и конструктор Тузиченко Владимир Павлович. 1961 г. январь месяц". Передана в дар музею 1997 р. бандуристкою з м. Тетієва – Литвин Світланою Максимівною (1944 р.н., с. Переспа, Волинської обл.).

21. Бандура №2. Модель 1965 р. Майстер – Маковецький Василь Адамович (29.12.1907, с. Ляхівці, нині Житомирської обл. – 10.04.1972, м. Феодосія). Феодосійський бандурист – Кобзар Федір Тимофійович (1891, с. Неклюдово, Курської губ. – 1967, м. Майкоп, Кубань). Передана в дар музею 1987 р. Юхимом Заславським (м. Феодосія).

22. Бандура №1, клепкова. Модель 1972 р. Майстер – Турчинський Семен Євдокимович (1901 р., с. Вербівка на Поділлі – 1995 р., ст. Азовська). Бандурист – Духновський Олександр Михайлович (1908, с. Сквірка, Київської губ. – 31.10.1984, ст. Сіверська). Передана в дар музею 1995 р. донькою майстра Аллою Понімаш.

23. Бандура №15. Модель 1980 р. Майстер – Турчинський Семен Євдокимович (1901 – 1995). Бандуристи – учні педагога Марини Коземанслової Школи мистецтв, ст. Сіверської. Передана в музей 1991 р. директором школи Іваном Солотовцем.

Бандури часто гинули разом з репресованими та розстріляними бандуристами, а також через недбальство і байдужість музейних працівників та нащадків бандуристів. Та частина з них потрапила у фонди і навіть в експозиції музеїв, або ж збереглась в інших мистецьких установах та у приватних осіб тощо. Наприклад, давні кубанські бандури є в музеях міст Геленджика, Києва, Краснодара, Москви, Нью-Йорка, Санкт-Петербурга, Ялти та в станицях Канівській та Сіверській.

1. Бандура 1740 р. Майстер – Нидбайло Марко Герасимович (2-га пол. XVII ст. – XVIII ст.) Кубанський бандурист – Кравченко Михайло Степанович (XVIII ст., хутір Михайлівський, Запоріжжя – I пол. XIX ст., хутір Новомихайлівський, Кубань). Знаходиться в експозиції науково-дослідного інституту театру, музики і кінематографії в Санкт-Петербурзі. Інвентарний №1071.

2. Копія з Запорізької бандури, виконана в XIX ст. Майстер і бандурист не встановлені. Розшукав її в одній з чорноморських станиць Концевич Григорій Митрофанович (1863 – 1937) і передав у військовий музей. На сьогодні знаходиться в експозиції Краснодарського державного історико-археологічного музею-заповідника ім. С.Д.Феліцина.

3. Бандура XIX ст. невідомого майстра. Придбана в Москві 1902 р. кубанським бандуристом Шевченком Василем Кузьмовичем (1888, ст. Пашківська – 19…р., м. Москва). Зберігається в Московському державному центральному музеї музичної культури ім. М.Глінки.

4. Бандура 2-ої пол. XIX ст. Майстер невідомий. Бандурист – Байда-Суховій Дмитро Михайлович (1882, с. Нагірне, Полтавськ. губ. – 1974, м. Геленджик). Зберігається в фондах Геленджицького краєзнавчого музею (далі ГКМ). Інв. №2975-А.

5. Бандура Обабка. "Майстер бандур А.К.Паплинський удостоенный серебряной медали на 2-ой Киевской кустарной выставке". (1913 р.) Паплинський Антін Карлович (близько 1870 – I пол. XX ст.) Бандурист – Обабко Олексій Петрович (1882, ст. Ахтанизівська – 1971, м. Краснодар). Знаходиться в експозиції Київського державного музею театрального, музичного та кіномистецтва України. Інв. №3075. Набута в м. Судаку Кримської обл. 25.09.1981 р. за 50 крб. в Богоявленської О.І.

6. Бандура поч. XX ст. Майстер невідомий. Бандурист – Квітка (Байда-Суховій, дів. – Неклюдова (Фаїна Іванівна) 10.05.1905, м. Новошахтинськ, нині Ростовська область. – 14.06.1973, м. Геленджик). Зберігається в ГКМ, інв. №2727/100.

7. Бандура поч. XX ст. Майстер невідомий. Бандурист – Байда-Суховій Дмитро Михайлович (1882 – 1974). Зберігається в ГКМ. Інв. №5726/99. (Д-68). Передана в дар музею 6.09.1883 р. Байдою-Суховій.

8. Бандура поч. XX ст., діатонічна. Майстер невідомий. Бандурист – Байда-Суховій Дмитро Михайлович (1882 – 1974). Зберігається в м. Геледжику у бандуристки Надії Набокої (1936 р.н.).

9. Бандура поч. XX ст. з смт. Велика Багачка. Майстер Невідомий. Бандурист – Чобітько (дів. Бандурко) Євдокія Іванівна (1904, смт. Велика Багачка – 1986, ст. Сіверська). Передана в дар музею 1980 р. Є.Чобітько.

10. Бандура сконструйована до 1-ої Світової війни. Невідомий майстер зі ст. Пашківської. Бандурист – Гузій Петро Іванович (1903, ст. Пашківська – 1937, м. Краснодар). Зберігається в Краснодарському музеї. Інв. №2874. Передана 26.12.1995 р. племінницею бандуриста Катериною Гетьман (1927 р.н.).

11. Бандура до 1916 р. Майстер – Паплинський Антін Карлович. Бандурист – Діброва Сава Андрійович (80-ті рр. XIX ст., ст. Пашківська – XX ст., м. Москва). Зберігається в Москві, у нащадків молодшої сестри бандуриста. Висить на чільній стіні кімнати, обрамлена кубанським рушником.

12. Бандура 20-х рр. XX ст. Майстер – Німченко Кузьма Павлович (1899 – 1973). Зберігається у племінника – бандуриста Іллі Німченка, 1925 р.н., в м. Краснодарі.

13. Бандура 1926 р. Майстер – Корнієвський Олександр Самійлович (1889 – 1988). Бандурист – Лазаренко Семен Семенович (1897., ст. Канівська – 1985, м. Харків). Зберігається у онуки бандуриста Катерини Лазаренко, в м. Харкові.

14. Бандура 1927 р. Майстер – Корнієвський Олександр Самійлович (1889 – 1988). Бандурист – Безщасний Конон Петрович (1884, ст. Полтавська – 1967, м. Слов'янськ-на-Кубані). Зберігається у племінника бандуриста Безщасного Миколи Леонтійовича, на Донеччині.

15. Бандура 20 рр. XX ст. з м. Геленджик. Майстер – Кікоть Павло (90 рр. XIX ст., м. Геленджик – XX ст., Кубань). Бандурист – Чобітько Роман Павлович (1894, ст. Ільськ – 1974, ст. Сіверська). Зберігається в музеї ст. Сіверської.

16. Бандура №2 ст. Канівської. 20-ті рр. XX ст. Прізвище майстра і бандуриста невідомі. Зберігається в Канівському районному музеї. Інв. №1803 /КРМ/. Здана в музей 3.06.1975 р. В.М. Крикливим, який вихопив її з-під сокири у станичника Василя Сіменного (першу, №1 – "порубил и сжег в печке").

17. Бандура 20 – 30 рр. XX ст. Побутувала на Кубані. Зберігається у фондах Краснодарського державного історико-археологічного музею-заповідника ім. С.Д.Феліцина. Інв. №2874. Майстер і бандурист невідомі. Набута музеєм у 1970 році.

18. Бандура кін.20-х – поч. 30-х рр. XX ст. Майстер і бандурист – Строкун Тихін Григорович (1902, ст. Новопашківська – 1965, м. Краснодар). Зберігається у чоловіка покійної сестри П.Коломенського в м. Краснодарі.

19. Бандура 40-х рр. XX ст. з ст. Уманської. Майстер і бандурист невідомі. Зберігається в Державному Кубанському козачому хорі. Передала 1992 р. станична бандуристка Тамара Галушко (1954 р.н.).

20. Дві бандури А.Чорного: підліткова, виготовлена до 1959 р. і звичайна – до 1973 р. Майстер – Чорний Антін Павлович (1891, ст. Пашківська – 1973, м. Барасатез, Аргентина). Бандурист – Паук Наум (нар. в 40-ві рр. XX ст. в Аргентині). Зберігаються у бандуриста в м. Гудзон, Аргентина.

21. Бандура "Бондарівна". Виготовлена до 1973 р. Майстер – Чорний Антін Павлович (1891 – 1973). Зберігається і використовується в капелі бандуристів ім. Тараса Шевченка (керівник Василь Качурака), місто Лявожоль (передмістя Буенос-Айреса, Аргентина).

22. Бандура інкрустована за зразками "козацьких клейнод". Виготовлена до 1973 р. Майстер – Чорний Антін Павлович (1891 – 1973). Знаходиться в експозиції Українського музею Нью-Йорка, США.

На сьогодні в музеях Криму нема жодної бандури не тільки кустарного виготовлення, а й взагалі ніякої. У приватних осіб таких бандур теж не виявлено. З нашого музею в експозицію Ялтинського музею Лесі Українки передано три бандури (№4, №5, №15), в літературно-меморіальний музей Лесі Українки с. Колодяжне – одну (№16). Кубанські музеї нами обстежені не всі. Переконані, що на Кубані багато давніх бандур не розшукано. За свідченням видатного бандуриста Ємця Василя Костьовича (1890 – 1982), ще за царя бандуристи були майже в кожній станиці[2], а, за свідченням дослідника української культури на Південному Кавказі С.Баклаженка, їх на Кубані було більше, ніж на Великій Україні[3]. З наших пошуків відомо, що лише в станиці Пашківській було 16 бандуристів, а в Канівській – 24. І, як пише Михайло Теліга, "в одному лише місті Катеринодарі 1916 року було 17 кобзарів"[4]. І все це далеко не за повними даними. То скільки ж тоді було їх усіх в станицях та містах Кубані? Пошуки тривають…

[1]Всі цитати взято з написів на бандурах.

[2]Ємець В.У. "Золоте 50-річчя на службі Україні. – Голівуд-Торонто. – 1961. – С.359.

[3]Баклаженко С. Українська культура на Північному Кавказі по Жовтні. Червоний шлях. – Харків, 1929. – №5 – 6 (74 – 75). – С.174.

[4]Теліга М. Шлях бандури // Бюлетень польсько-український. – Польща, 1934. – №13 (Польською мовою. – *О.Н.*).

ОЛЕКСІЙ НИРКО – ОРГАНІЗАТОР ЯЛТИНСЬКОГО МУЗЕЮ КОБЗАРІВ

Нирко Олексій Федорович народився 01.01.1926 року в селі Мар'янському Апостолівського району Дніпропетровської області. Дитячі роки пройшли в селищі Нова Січ. Пережив два безпідставні арешти і смерть батька, котрого реабілітували лише посмертно. Брав участь в партизанському русі. З червня по грудень 1944 року перебував в лавах Радянської армії. Воював на фронтах Східної Прусії. Після війни мешкав у селі Нова Січ, керував музичним і драматичним аматорськими гуртками, відбудовував Нікопольський Південнотрубний завод. Фаховою музикою почав займатися в Дубнівському та Львівському технікумах підготовки культурно-освітніх працівників. У 1949 році став студентом Львівської консерваторії (клас домри, викладач Новак Євфросинія Яківна). Після закінчення першого курсу арештований. Вирок Львівського суду: 10 років "КТЛ" та 5 років виселки з позбавленням прав. Покарання відбував в Молотовській області (КОСВИНЛАГ). Звільнений достроково із зняттям судимості згідно з пересудом 1956 року. Реабілітований 12.03.1993 року.

У 1956 році розпочав кобзарську діяльність в селі Нова Січ. 1957 –1958 – викладач музики та співів у середній школі радгоспу "Комінтерн" на Херсонщині. У 1959 – 1964 роках – робота на музичному відділі Нікопольського педагогічного училища. При Будинку культури машинобудівельного заводу засновує і керує на громадських засадах капелою бандуристів "Нікопольчанка" (1959 – 1964).

З 1964 року в Криму. У тому ж році у Ялтинському педучилищі відкриває клас бандури і організовує на громадських засадах самодіяльну капелу бандуристок ім. Степана Руданського. У 1970 р. капела отримує почесне звання "Народної". Вона учасник численних оглядів Художньої самодіяльності, чотирьох міжнародних фольклорних фестивалів: 44-го Ніцинського, 15-го Шато-Гомберського (Марсель) – 1979 р., Франція, 1993 р. – Угорщина, 1996 р. – Польща. Нагороди капели: 5 золотих, 1 срібна медалі, понад 100 дипломів і грамот. З 1965 року розпочав роботу над створенням дитячої капели бандуристів "Кримські проліски" при міському Будинку культури (СШ №6 – тріо, ДМШ №1 – ансамбль, 1975 р. – капела). Капела перша на Україні одержала звання "Народної" (зразкової) 1978 року. 1966 р. – відкрив клас бандури в Ялтинській ДМШ №1. Окрім капел та класів бандур Нирко О.Ф. заснував у Ялті тріо, ансамблі, у тому числі народний ансамбль бандуристок "Зоряниці". Він перший дослідник кобзарства Кубані (публікації: Нью-Йорк, Київ, Краснодар, Сімферополь), ініціатор і натхненник відродження кобзарського мистецтва на Кубані, класу бандури в Сімферопольському музучилищі. Основоположник першого в Криму міського (Ялта) товариства "Просвіта". У 1984 р. відкрив громадський музей кобзарства Криму та Кубані при Ялтинському педучилищі (нині Кримський Державний Гуманітарний інститут). Організатор і режисер Кобзарських фестивалів Криму, що регулярно проводяться з 1992 р., голова Кримського осередку Всеукраїнської спілки кобзарів. Нирко О.Ф. – заслужений працівник культури України (1993 р.).

Світлана КОЧЕРГА
Ялта

Світлої пам'яті Богдана Певного

У далекому від нас м. Нью-Йорку (США) відійшов за вічну межу знаний український мистець, письменник, видавець, громадський діяч, співредактор журналу "Сучасність" Богдан Певний.

Невиліковна підступна хвороба вже підточувала його сили, а він ще дуже хотів хоч раз приїхати в Україну. Приїжджав до Києва щороку. 7 вересня цього року перестало битися його любляче й добре серце і в скорботі не тільки вся його родина, але й всі, хто знав цю справді обдаровану, непересічну, багату душею людину. Поховали Богдана Певного на українському цвинтарі у Бавнд-Бруку.

Незалежність України була його найбільшим святом і можна з певністю сказати, що мистець Богдан Певний наближав це свято невтомною працею в галузі української культури. Він мав енциклопедичні знання, автор багатьох статей, альбомів про видатних українських мистців Олександра Архипенка, Михайла Бойчука, Михайла Черешньовського, Аллу Горську, Галину Мазепу та багатьох інших. Вчений мистецтвознавець досліджував тенденції розвитку абстрактного експресіонізму в Америці, новітні течії у світовому мистецтві, писав про входження в світ модерного мистецтва Марка Шагала, аналізував напрями українського мистецтва в 80 – 90-ті роки, зокрема писав про творчість Олександра Івахненка, бував на його виставках.

Богдан Петрович Певний написав прекрасний цикл волинських оповідань зі своїх спогадів про рідну Волинь, де він народився в червні 1931 року. Його родина матері походила з Східного Поділля, а батько Петро Певний був відомим українським меценатом, видавцем, редактором, правником, послом до польського Сейму і походив родом з Полтавщини. У 30-ті роки, щоб уникнути арешту, він покинув Україну.

Малий Богдан залишився з дідом і хворою матір'ю, яка невдовзі померла. До тринадцяти років він зростав біля діда Никифора Максимовича, який опікувався сиротами-онуками і на питання, як йому вдалося зберегти себе при здоров'ї до 80-ти років, відповідав: "Обов'язки при житті тримають", маючи на увазі двох підлітків онуків і наймолодшу дочку.

Фронт наближався до Луцька. Богданів хрещений батько Степан Скрипник (Митрополит Мстислав) прислав з листом посланця, щоб той вивіз хлопця з України і переправив його до батька під Варшаву. Йому виповнилося тринадцять років і відтоді почалося його мандрівне життя за межами України.

Працював інженером у Нью-Йорку і писав про українську культуру свої численні праці. Він висвітлював проблеми мистецтва в широкому контексті, знав добре модерні напрями в світі, цікавився творчістю українських мистців емігрантів у різних країнах їхнього осідку. Копії його статей з цієї тематики зберігаються в Рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України (Ф.14-2, од.зб.436).

Його мистецькі твори маловідомі в Україні, але листівку Богдана Певного із зображенням Тараса Шевченка та підписом: "Чи твої діти говорять моєю мовою?" пам'ятають.

Мав Богдан неабиякий письменницький хист, написав чимало оповідань, повістей. Серед персонажів його останньої книги "Змова" (Львів, Кальварія, 2002) видатний мистець Михайло Бойчук, якого знищив більшовицький режим не тільки фізично, але знищено було і його прекрасні твори. Богдан Певний у біографічній повісті про М.Бойчука показує надзвичайний талант великого мистця України – творця української нововізантійської школи.

В історичній повісті "Змова" на архівних матеріалах та спогадах свого батька Петра Певного, письменник змальовує непросту ситуацію в уряді УНР, показує сильну постать Симона Петлюри.

Вражає художньою майстерністю, образністю мови й щирістю біографічне оповідання Богдана Певного "Погашення боргу" (Волинь моя. Київ, 2001, вип.1), яке автор закінчив словами "…нема нічого гіршого, як жити і не мати Батьківщини". Це був той тягар на душі, який ніколи не покидав його. Він щиро любив Україну, вболівав за всі справи, багато робив для піднесення нашої духовності.

Пам'ятаємо й шануємо сина України Богдана Певного.

Професор Валентина Борисенко

Наші автори

Масакі Умебаяші– викладач японської мови Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Світлана Гаврилюк – кандидат історичних наук, доцент Волинського університету імені Лесі Українки.

Марина Гримич – кандидат філологічних наук, доцент, завідувач кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Віктор Войналович – кандидат історичних наук, доцент, провідний науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України.

Лідія Мельничук – докторант кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мирослав Борисенко – асистент кафедри політичної історії Київського національного економічного університету.

Степан Дровозюк – кандидат історичних наук, декан факультету підприємництва Вінницької філії торгово-економічного інституту.

Йосип Федас – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М.Рильського.

Андрій Темченко – науковий працівник відділу історії Черкаського краєзнавчого музею.

Ірина Несен – завідувач сектором “Полісся, Полтавщина, Слобожанщина” Державного музею народної архітектури та побуту України.

Олеся Мандебура-Нога – кандидат історичних наук, молодший науковий співробітник Центру історичної політології Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України.

Людмила Смоляр – кандидат історичних наук, доцент Одеської академії харчових технологій.

Катерина Кобченко – аспірантка кафедри давньої та нової історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Ірина Пономарьова – докторант кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Марія Парахіна – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Олександр Сівер – кандидат історичних наук, кафедра історичних дисциплін Маріупольського гуманітарного інституту.

Оксана Галько – аспірантка кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Ольга Фабрика-Процька – аспірантка Прикарпатського університету імені В.Стефаника.

Олександр Завальнюк – ректор Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету, кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України.

Тетяна Шевченко – аспірантка Інституту європейських досліджень НАН України.

Світлана Трухманова – асистент кафедри суспільних наук Вінницького національного медичного університету імені М.Пирогова.

Андрій Забловський – аспірант кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 13

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка
Технічний редактор Ірина Коваль

На першій сторінці обкладинки вміщений фрагмент малюнка Л.Миронової "Колядки"

Підписано до друку 6.12.2002. Формат 61x86/8.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 12.
Тираж 300.

Видавництво "УНІСЕРВ"
03022, Київ, вул. Васильківська, 36